الدار العربية للعلوم . ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
منشورات الاختلاف


بعد طول تأمُّلٍ



بول ريكور

بول ريكور

بعد طول تأمل...

بول ريكور

بعد طول تأمل...

السيرة الذاتية

ترجمة: فؤاد مليت

مراجعة وتقديم

د. عمر مهيبل



منشورات الاختلاف



دار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc.

الطبعة الأولى
2006م - 1427هـ

ردمك: 9953-29-207-8

النـاشـرون

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي

المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 . 785107 . 785108 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

مقدمة

بول ريكور من سؤال الذات إلى انبثاق المعنى

الدكتور عمر مهيبل

ما إن بدأت في كتابة هذه المقدمة حتى كان فيلسوف الإرادة، كما يلقب، قد فارقنا إلى الأبد بعد أن حصل على جميع ألقاب التفخيم والتبجيل الممكنة. رحل ريكور كما عاش في هدوء تام لا تنغصه سوى رحلاته الفصلية عبر الأطلسي إلى جامعة شيكاغو التي درَّسَ فيها على فترات متقطعة، تكملة لتجذُّرِه في أعرق المؤسسات الجامعية الفرنسية؛ رحل ليجسد، بطريقة نوستالجية جميلة، مقولة هيجل الشهيرة التي تجعل حياة الفكر في موته.

كان بول ريكور أستاذا مبرزا ذائع الصيت، استطاع بحسه الإنساني الصافي أن يشيد فلسفة محكمة البنيان، بسيطة في شكلها عميقة في دلالتها، بل في دلالياتها؛ فلسفة كانت على مرمى حجر من مشارب معرفية عدة، كما يبين هو ذاته في هذه الترجمة المتعلقة بسيرته الذاتية الفكرية. فقد تميزت كتاباته الأولى بمسحة دينية باطنية ترنو إلى بلوغ تأمل ذاتي يجعل من الأخلاق المسيحية التقوية عنوانه الأبرز، إلا أن شغفه بالتجديد والانفتاح والحوار جعله يبحث عن آفاق أوسع للتفرد والتميز والتلامس مع المحاولات الأخرى القائمة. وهكذا، وعبر أسفار محبوكة

الإخراج، بالغة الصنعة- يقف على رأسها مؤلف **فلسفة الإرادة** بجزأيه I ـ **الإرادي واللاإرادي** (1950)، IIـ 1 ـ **التناهي والإثم**، 2 - **رمزية الشر** (1960)، و**التاريخ والحقيقة** (1955)، و**صراع التأويلات** (1969)، و**الزمان والحكاية** في ثلاثة أجزاء (1985) استطاع بول ريكور أن يصنع له اسما لامعا في سماء الإبداع الفلسفي الفرنسي المزدحم أصلاً. وبمقدار ما تنوعت أسفاره ومؤلفاته وتعددت، بمقدار ما جمعت بين دفتيها من غريب الأفكار وطريفها، حيث مارس نقدا مزدوجا تجاه هذه المعارف بغرض الوصول إلى أكثرها انسجاما ووظيفية. فمن البنيوية التي ثمَّن فيها صرامتها المنهجية، وتوظيفها لفتوحات الألسنية المعاصرة التي نظرت إلى اللغة بما هي بنية قائمة بذاتها، تستوفي شروط تشكلها بعيدا عن أي تطور زمني أو إحالة تاريخية- إنسانية، إلى الماركسية التي استنفذ منها منهجيتها الديالكتيكية، ورفضها لميكانزمات التطور- أو بالأحرى اللاتطور- البنيوية التي أرهقت الإنسان المعاصر وجعلته مكبلا داخل نسق لا يملك إرادة للفكاك منه. ومن التحليل النفسي الذي تمثلَ أهمية اكتشافه للبواعث النفسية الباطنية في تشكيل الأفق المعرفي والوجودي للإنسان، وقد ظهر ذلك جليا في كتابه **في التأويل: محاولة حول فرويد**، إلى الدراسات ذات الطابع الأخلاقي والتاريخي، إلى الدراسات الإبستيمولوجية، إلى النظرية السردية والنظريات اللغوية المعاصرة على اختلاف مشاربها، ومع ذلك يبقى مبحث الفينومينولوجيا هو واسطة العقد المشكل للمشروع الفلسفي والمعرفي لبول ريكور، وهذا تقريبا بإجماع أغلب شُرَّاحِه.

لقد تقولب الانهمام الفلسفي الأساس عند ريكور وفق المتطور الفينومينولوجي، كما أسلفت، وكذا المتطور التأويلي الهرمينوطيقي بتأثير

مباشر من هوسرل، وياسبرس، وهيدغر، وغادامير وشلايرماخر. ذلك أنه كان يزمع بلوغ منهجية جديدة تزاوج بين دقة العلم وصرامته، وعمق الأنطولوجيا وجاذبيتها، وسمو القيم الأخلاقية وصفائها؛ انطلاقا من أن الإنسان ذاته كتاب مفتوح على كل أنواع التجانس وضروب المتناقضات، مما يجعل منهجية واحدة عاجزة عن استقصاء بواطنه الدفينة.

والواقع أن التحديدات النظرية بين الفينومينولوجيا والتأويل متقاربة إلى حد يصعب معه إقامة تخوم خاصة بكل منها، لذلك نجدها متعدية في أغلب كتابات ريكور، فهي بالنسبة إليه فروق تراتبية وليست فروقا في الدرجة. فإذا كانت الفينومينولوجيا قد أسست عن طريق القصدية أولوية الوعي الموضوعي على الذات الاستبطانية، فإن التأويلية، ومن ثمة الهرمينوطيقا في صياغة ريكور، تعنى بأولوية الفهم بما هو عملية إبداعية مركبة قاعدتها القراءة ومادتها التأمل، على الوجود بما هو تجلٍّ زمكاني لا تتملكه إرادتنا.

وإذا كان هيدغر قد اتخذ في محاولته الفلسفية جانب أنطولوجيا الكينونة المنهممة باستكشاف أبعاد الدازاين ومقاربة وضعه المأسوي داخل الوجود على خلفية أن هذه الأنطولوجيا تمارس الفهم- ومن ثمة التأويل- بالتوازي مع بحثها عن حقائق الأشياء ذاتها، إذ لا ينبغي لجهد الدازاين أن يتشتت خارج ما انتدب لبلوغه وهو «القراءة الفينومينولوجية» لوضع الكائن؛ وهي القراءة التي تستمد جاذبيتها من بحثها عن بلوغ الماهيات وعدم الاكتراث بظواهر العالم الخارجي الزائفة، هذا الأمر يفترض، بداهة، تعويم الميتافيزيقا بأنساقها الثابتة داخل مجال أرحب هو الفكر بحيويته وهيوليته. فإن دانيال شلايرماخر انتصر على النقيض من ذلك للقطب الجمالي في عملية تقفي الأثر الفني، ذلك أن هذا الأخير يفقد

من حيويته وأصالته بفعل انتقاله، ومن ثمة تداوله داخل مناخات مختلفة؛ لذا يلجأ شلايرماخر إلى تعويض غياب الأصالة الغنية بما يسميه المعرفة التاريخية، بغية العمل على توفير الشروط الضرورية لبلوغ الفهم، أيِّ فهمٍ، من داخل هذا الحقل المعرفي الجديد. وعلى خلاف ما يرى غادامير أيضا من أن المكتوب في النهاية يمثل نوعا من الاستلاب الذاتي، وأنه لا يمكن التغلب على صعوبات هذا الاستلاب وإشكالاته إلا بمواجهة النصوص ذاتها وتفكيكها، فمسار القراءة- الفهم- التأويل يتحدد في مجمله ضمن دائرة المعنى التي تشكل حقيقة الموروث.

إذن على خلاف هؤلاء جميعهم، فإن ريكور يرى أن منطلق الفهم كامن في تركيبة السؤال ذاته، وأن المعنى لا يملك ناصية تجليه إلا داخل سيرورة هذه التركيبة. فبمقدار ما ينفتح السؤال عن آفاق الحقيقة بتمظهراتها القريبة منها والبعيدة، الظاهرة منها والباطنة مثل: الإرادة، القراءة، النص، السر، الزمان، التاريخ، الحقيقة، بمقدار ما يتجذَّرُ المعنى كرافد رئيس من روافد الأشكلة القائمة حول السؤال.

لقد اهتم ريكور، منذ كتاباته الأولى، بإلباس مفهوم التأويل لبوسا جمالية ولغوية بالغة الدلالة، إذ يعتقد أن مجال هذا الأخير، أي التأويل، هو مجال الفكر الرمزي المنفتح على كل الآفاق والحدود، المنهمم باستجلاء المعاني الباطنة من ثنايا التجربة المعيشة اجتماعيا وتاريخيا. إن علاقة الرمز بالتأويل علاقة جنينية ترتسم حولها وبها معالم الحقل الإبستيمولوجي المؤسس للهرمينوطيقا عند ريكور، فهي التي تحدد، في النهاية، التنوع والوحدة، وعلاقة الذات بالآخر، وبالمرة علاقة الكائن بالوجود، ذلك أن الرمز عند ريكور يحمل في جنباته، وبشكل مسبق، إمكانية المزاوجة بين تأويلات عدة، بل إن ما يؤسس للرمز، بما هو

معطى منهجي وإجرائي لا غنى عنه داخل المنظومة التأويلية، هو أنه لا يمكنه أن يحمل معنى واحدا أو دلالة واحدة، وهنا مكمن المفارقة. ففي صراع التأويلات أفاض ريكور في كل ما يحيل إلى الرمزية من حيث هي مرتع خصب لتعدد المعاني والدلالات، وقيمة فلسفية وإنسانية تبدأ من اللغة- إذ أن المعنى ذاته يتجلى في اللغة وباللغة- لتتجاوزها في النهاية إلى نوع من التجريد الميتا- لغوي الذي يجعل من البحث في منحوتاته الاشتقاقية الداخلية مجال انهمامه الأساس.

لقد شكلت هرمينوطيقا بول ريكور حلقة وصل مفصلية بين التحليل النفسي كما بلوره فرويد، أي بما هو إعادة استكشاف لجغرافيا النفس البشرية بغرض إظهار بنيتها الرسوبية وتحديد تخومها ومعالمها الأولية، وبين مباحث الفلسفة التأويلية بهدفه الأول والمحوري وهو الإبانة عن معنى الفهم: ما هو الفهم؟ ما هي أسسه؟ ما هي تجلياته؟ هل الفهم عملية استبطانية ذاتية أم عملية مركبة يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي، الشعوري باللاشعوري، القصدي بغير القصدي؟ وقد تجلى هذا الوعي، وهذا الانهمام في توظيف ريكور لمنهجية التحليل النفسي المستندة إلى التفسير بغرض الوصول إلى الفهم. فإذا كان الجهاز البيولوجي للكائن البشري، أي الجسد، جهازا مركبا معقد الوظائف فماذا نقول عن الجهاز المفاهيمي للكائن ذاته؟ من هنا، ولكي نموقع هذا الكائن داخل حقيقته الكلية يتوجب علينا استخدام كافة العناصر الوجودية الذاتية والجماعية، ونوظف مستويات ميتودولوجية متدرجة أيضا بين كشفية وتفسيرية، ذلك لأن الهرمينوطيقا بالنسبة لريكور تدرج في صلب انشغالها تحليل نتائج العلوم وبخاصة الإنسانية منها، وكذا تفكيك العلامات الدالة على حقيقة الإنسان في داخلها.

إن المتأمل في هذه السيرة الذاتية الفكرية يلاحظ إشارات ريكور غير البريئة لكتابه الذي يحمل في منطوق عنوانه الشاعري عمق أشكلته، إنه **الذات وكأنها الآخر**[1]. ففي هذا الكتاب الذي يصنف ضمن التأملات الفكرية الأخيرة لريكور يبحث **مسألة الذاتية ipséité** ومقاربتها مقاربة تخلصها من إرث الكوجيتو الثقيل والإقصائي كما يقول دريدا في الكتابة والاختلاف، وبالمرة تخليصها من كل الأدبيات والفلسفات القائمة حول المسألة، الأمر الذي يجعل ريكور، في هذه النقطة بالذات، على مشارف البنيوية.

وهكذا يمكننا أن نميز لحظات ثلاث في مسيرة ريكور لإعادة اكتشاف الذات، ذاته هو، عبر تلوينات جديدة:

أ - **لحظة الذات في مواجهة الأنا**: يميز ريكور في هذا الكتاب بين مفهومين تجمعهما قرابة تصل حد التداخل هما: الذات والأنا (le soi)، لذا نجده يميز في النهاية بين معنيين للهوية: الهوية بمعنى الذاتية Identité- ipséité، والهوية بمعنى التماهي أو **المطابقة Identité- mêmeté** التي بموجبها يمكننا تعيين هوية موضوع معين عبر ديمومة سيرورة الزمان بما أنها لا تخضع للتغيرات الطارئة عليه. وإذا كان **الوصل liaison** بين المعنيين يجعل التداخل بينهما أمرا لا مفر منه، **فإن الفصل déliaison** بينهما في المقابل يضعنا أمام حقيقة مفادها أن الذات ذاتها قد فقدت شطرا من صفاتها، وأنها تخلت عن هويتها الهوياتية، مما يجعل من توظيفها للرمز وللسرد حلاً ممكنا لاسترداد ما ضاع منها.

ب - **لحظة الذات الفاعلة أو الذات- الفعل**: هذه الذات- الأنا لا

---

(1) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

يتأتى لها اكتشاف ذاتها، بل بالأحرى هويتها، إلا من خلال خيطها السحري الموجه وهو الفعل؛ فإذا كان الكائن هو في تحديده الجوهري هَمٌّ Sorge - كما يرى هيدغر في الكينونة والزمان- فإن الكائن عند ريكور هو **فعل** Agir. صحيح أن عالمنا المعاصر عالم فظيع cruel يسير من سيئ إلى أسوأ، وأن الشر le mal قد تحول من كونه مسألة أخلاقية دينية، تتمحور أساسا حول مفهوم الإثم، إلى مسألة شكلت ما يشبه الفوبيا الجماعية، حيث اختزلت القيم السامية وتحولت إلى طقوسية حِسَّوية عبثت بخزان الأسئلة الأنطولوجية القابع في أعماق الإنسان. مع ذلك فإن الشقاء والمعاناة وعدم القدرة على التكيف مع إرهاقات المؤسسات، وصعوبة التوفيق بين رغبات الذات ومتطلبات الكونية لا ينقص بأية حال من الأحوال من قدرة الذات الهوياتية على الفعل، والمحافظة على ديمومة الديالكتيك الأبدي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. إن الذات وهي تبحث في صميم ذاتها المتماهية، تبحث في الوقت ذاته في هذه الذات عما يكملها - وهو العالم -، فلا وجود لذات خارج العالم وهنا أيضا يتماهى ريكور مع هيدغر.

ج - **لحظة الذات- الغيرية**: على أن الذات ليست في مواجهة ذاتها المتماهية فحسب، بل هي أيضا في مواجهة الغير، ولا تكتمل صورتها الأنطولوجية إلا في ضوء هذه **الغيرية** Altérité، غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل- الفهم عند ريكور، فهي من جهة تمارس نشاطها من أفق يجعل رؤية الذات لذاتها ضبابيا بما أن الغيرية تصبح بديلا منهجيا ووجوديا عن الذات المتماهية، لكنها من جهة ثانية تعمل على تحفيز الذات، بل على استفزازها، بغية بلوغ أعمق ماهياتها وفق شعار الهرمينوطيقا الأول كما تصوره ريكور: «التفسير الأوفر من أجل

الفهم الأفضل «Expliquer plus pour mieux comprendre». وإذا كان مفهوم الذات ينفتح على آفاق فهم متعدد الإحالات، فإن مفهوم الغيرية أيضا مفهوم زئبقي متعدد المعاني Polysémique، فالآخر بمعنى الغير قد ينجلي في صورة الوجود- الفعل L'être- acte، وقد يبدو في صورة الوجود الحقيقي أو الأصيل L'être- vrai؛ فالتخوم بين الوجودين غير مرسومة وغير محكمة الإغلاق حتى لتبدو الغيرية عند ريكور في صورة ألوان قوس قزح الجميلة التي نعجب بها ولكننا لا نستطيع تلمُّسَها.

يتلمس ريكور ثلاثة مواضع للانفعالية أو السلبية تحدد أفق العلاقة مع الآخر: الجسد، الغير، الضمير بما هو صوت الذات المتماهية مع ذاتها ومع الآخر داخل الطوية الباطنة For intérieur. عند هذه يبدو ريكور، لأسباب ميتودولوجية ومعرفية، وكأنه في حوار مع إيمانويل لِفِنَاس بوصفه فيلسوف الغيرية الأول وبخاصة في كتابه العمدة **خلافا للوجود أو فيما وراء الماهية**[1] الذي قدَّم فيه تحليلا أنطولوجيا متناهي الدقة لمفهوم الغيرية وعلاقته بالذات، بالمتناهي، باللامتناهي، بالزمان، بالقول، بالفعل، وباختصار لكل ما يحيل إلى الوجود بما هو ماهية غيروية أو آخروية. لقد انخرط ريكور في نقاش حيوي ساخن مع لِفِناس سواء في كتاب **الذات وكأنها الآخر** أو في كتاب **بعد طول تأمل**. لكن هذا النقاش كان نقاشا إشكاليا في مستويين على الأقل:

- المستوى الميتودولوجي: ويختزل أساسا في لعبة المصطلحات- المفاهيم التي يستخدمها كل منهما. فإذا كان الجذر الاشتقاقي الأساس

(1) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence,* Paris, Kluwer Académic, 1978.

الجامع بين محاولتيهما هو الغير Autrui بما يضمن ديمومة الغيرية، فإن التفرعات اللازمة عنه تحيل إلى حقلين مفاهيميين مكملين. الغير عند لِفِناس هو وعاء يشمل متناقضات عديدة منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، منها ما هو نظري مجرد ومنها ما هو اجتماعي- تاريخي وأخلاقي أيضا. الغير هو الذاتية بمعنى من المعاني، هو الماهية، هو الكائن، هو عملية الإنابة Substitution القائمة بين الذات والموضوع، وهو في النهاية فعل قصدي تقوم به الذات وهي تصارع وحدتها وانغلاقها. في حين أن الغير عند ريكور هو هذه الأنا المتماهية، كما ذكرت سابقا، الباحثة عن الانفتاح والتجلي عبر تلوينات معرفية عديدة، وهي ذات فاعلة، مكافحة، ترفض كل أنواع القولبة والانغلاق. من هنا فإن التشابه الشكلاني بين المحاولتين يترك وراءه اختلافا جوهرانيا لافتا.

- المستوى المعرفي: تشكل الفينومينولوجيا نقطة انطلاق أولانية لكليهما معا، من حيث إنها محاولة جادة لإعادة علاقة الذات بالموضوع، أو الشيء بالماهية، وإعادة إدماج هذه العلاقة ضمن سيرورة الشعور الزمكانية بوصفها وعيا متناميا بحقيقة الإنسان وسعيا دؤوبا لإدراك ماهيته، لذا قام هوسرل بإرساء خطوات منهجية أساسية لبلوغ هذا الهدف منها: التعليق أو «الأبوخة»، القصدية، والاختزال الفينومينولوجي. وإذا كان ريكور ولِفِناس يتفقان فلسفيا في أغلب النقاط المتعلقة بالإحالة إلى الفينومينولوجيا، فإن نقطة الخلاف الجوهرية بينهما هي مسألة العودة لمباشرة الاختزال فيما يخص مسألة الغيرية. فلِفِناس، وانسجاما مع منطلقه الأولي الذي ينظر إلى الذات بما هي كائن حبيس، منغلق، يقبع تحت رحمة الآخر المغاير مشلول الإرادة يباشر اختزلا إجرائيا في قلب كيان هذه الذات ذاتها، إذ ينطلق من مفهوم الغيرية بمعنى الذات-

المغايرة إلى تخريجانية تصير بمثابة مفهوم مساوق يخرج الغيرية عن عائلتها الاشتقاقية الأولى، وهي الذات. أما ريكور فهو على النقيض من ذلك، إذ يرفض رفضا قاطعا أي اختزال يمكن مباشرته ضمن هذه المقاربة الأنطولوجية لمسألة الغيرية في علاقتها بالذات أو العكس، ذلك أنه ينظر إلى المسألة نظرة ديالكتيكية، فموضوع الذات ببساطة هو الغير، وهما بمثابة مقولتين تمتلكان من القوة ومن الفعل ما يجعلهما مجالا خصبا للتقاطع والتداخل فيما بينهما، ما بين **تبطين** Intériorisation **وتخريج** Extériorisation، وما بين فهم وتفسير، لأن الهدف النهائي يبقى بلوغ الطوية الباطنة بوصفها صوت الضمير الحي القابع في أعماق ذاتي.

إذن، إذا كان كتاب الذات وكأنها الآخر محاولة هرمينوطيقية من الطراز الرفيع حيث بلغ فيها ريكور سامق المجد عبر تدويرات نظرية في غاية الصنعة والإتقان، فإن كتاب بعد طول تأمل لوحة فنية متناسقة الألوان، دقيقة التفاصيل ينتقل فيها ريكور انتقالا متدرجا من الأمكنة، إلى الأعلام، إلى الأفكار والنظريات فيما يشبه تداعي الأفكار لتشكل جميعها، في النهاية، ما أسميه رحلة الإرادة، رحلة البحث عن الإنسان لمجالسته ومؤانسته ومحاورته، حتى إن الفيلسوف الفرنسي كريستيان دو لاكومبان Christian de La Campagne ينعته بفيلسوف كل الحوارات الممكنة، في حين يصفه الراحل دريدا بأنه فيلسوف التسامح والغفران، ورجل العهد والكلمة «Ricœur est l'homme de parole et l'homme de la parole». أما أوليفييه مونجان Olivier Mongin مدير مجلة الفكر الشهيرة فيتحدث عن نوع من الأريحية والعطاء تميزان فكر ريكور وحياته. فقد كان محور انشغاله الأول الإنسانية في شموليتها وكونيتها، بأعراقها

ولغاتها وجغرافيتها البعيدة منها والقريبة. وينظر زميله في جامعة شيكاغو شارل لارمور Charles Larmore بكثير من الحميمية والإعجاب إلى تلك السنوات الخصبة التي أمضاها ريكور في تلك الجامعة، وهي السنوات التي أعاد فيها اكتشاف ذاته في الآخر وبالآخر بعيدا عن أجواء القارة العجوز التي لقي فيها من المتاعب الشيء الكثير، إذ يكفي مثلا أن نشير إلى أنه اتهم من قبل الفيلسوف جاك لاكان J. Lacan وأتباعه في مدرسة باريس الفرويدية بأنه انتحل كتاب في التأويل من مجمل كتابات لاكان ومحاضراته حول فرويد. مع ذلك فإن ريكور لم يُعر هذا الأمر أدنى اهتمام لأنه كان يعلم أن لاكان، ومثلما كان بارعا في مجال التحليل النفسي، كان بارعا أيضا في خلق السجالات التي تبقيه تحت الضوء.

إن جمالية النص الفرنسي في هذه السيرة، كما صاغها ريكور بكل شاعرية، لم تفقد شيئا من تألقها، بل لقد ازدادت تألقا مع هذه الترجمة العربية التي أنجزها فؤاد مليت أحد الأقلام الفلسفية الواعدة في الجزائر، أقلام تجعل من الهم المعرفي والإبستيمولوجي مجال انشغالها الأول بعيدا عن إسقاطات الإيديولوجيا وإنشائياتها الجاهزة.

د. عمر مهيبل

جامعة الجزائر

كلمةُ المترجم

إلى صديقي عمر كالم وهو في أعزِّ جوار

عقدت الأكاديمية التونسية للآداب والعلوم والفنون- «بيت الحكمة» الموقرة-، سنة 2003، مؤتمرا عالميا دعت إليه الفيلسوف الكبير بول ريكور Paul Ricœur لتكريمه والتنويه بمآثره في عالم الفكر الفلسفي. وكان ممن ألقوا كلمة جامعةً بهذه المناسبة أستاذنا الدكتور الربيع ميمون، الذي أبان فيها عن أصول المسار الفلسفي لريكور وآفاقه، وأوضح كبرى الإشكاليات التي ظل الفيلسوف عاكفا على التفكُّر فيها.

وفي أثناء المؤتمر فاتح أستاذُنا الفيلسوفَ بول ريكور في أمر ترجمة كتابه الموسوم بـ Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle إلى العربية، فأعرب ريكور عن بالغ ابتهاجه بذلك، شاكرا لأستاذنا عنايته التي يبديها بإنتاجه الفكري. فما كان من الأستاذ الربيع ميمون، لمَّا أن عاد من حاضرة الزيتونة، إلا أن حمَّلنا أمانة هاته الترجمة وألَحَّ علينا في أن نُفرِغَ لها من الوسع والعناية ما ييسِّرُ نقلها إلى اللسان العربي المبين، فأحجمنا عن هذه المَهمَّة، أول الأمر، مخافة ألاَّ نكون من أهلها أو ألاَّ نقوم بحقها، ولا سيما أن ساعِدَ الذهن لم يبلغ بَعدُ كمالَ الفتوة. فما زال- عافاه الله وأمدَّ في عمره ونفعنا به- يهز من عطفنا ويشد من عزمنا حتى استشعرنا نهوض

الهمة لهذا الأمر من ذاتنا، فأقبلنا على خوض غمارها بعدَ أن استوثقنا من شديد أهميتها ومسيس حاجة القارئ العربي إليها.

وبالفعل، فَفِكر ريكور قد بلغ من الثراء والتنوع حدا يحمل الباحث فيه على اقتحام ميادين بحث كثيرة كالتاريخ والفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والتفسير التوراتي واللسانيات والأدب ونظرية النص والأنثروبولوجيا؛ فهذه كلها، وغيرها، ميادين نزل ريكور إليها متأملا ومجتهدا، وأسهم فيها بالإضافات القيمة التي تشهد برسوخ قدمه في فنون الثقافة الإنسانية على اختلاف مناحيها. لذا، كانت هذه السيرة الذاتية الفكرية دليلا هاديا ومعينا ثمينا لمن يُقدم على الإبحار في لُجَجِ هذا الأقيانوس؛ ونحسبُ أنها المدخل الذي يجد فيه الباحث أصولَ فلسفة ريكور ومرتكزاتها، ويعاين، من خلالها، استشكالاتها الكبرى بأقل جهد وأقرب سبيل.

أما عنوان هذه السيرة في الأصل الفرنسي فهو Réflexion faite الذي ترجمه بعضهم، حين عالجوا بعض مسائل ريكور الفلسفية، بـ **تأمل منجز**، واختار بعضهم عبارة **أفكار جاهزة**. ولكننا أعرضنا عن مثل هذه العبارات بناء على أن التنبيه الذي على رأس هذه السيرة يقصي كل معاني الإنجاز أو الجاهزية، ويشدد على خاصية الانفتاح التي تطبع الكيفية التي تناول بها الفيلسوف مسائله وطرائق النظر في تعاطيه لمشكلاته. ولهذا فقد فضلنا، من جانبنا، أن نقابل العبارة الفرنسية بعبارة **بعد طول تأمل**؛ ومسوغنا في ذلك أن عبارة Réflexion faite هي من الكلمات الجارية في اللسان الفرنسي المفيدة لمعنى البعدية، فيكون- من ثمة- غرضُ قائلها أو مستعملها أن يُشعِر سامعه أو المتلقي عنه بأن ما سيلقي به إليه من حديث أو إجابة أو

نحوهما إنما هو أمر أمعن النظر فيه وقَلَّبَهُ على مختلف أوجهه، ولذلك فهو مسوق مساق المحصِّلة التي يُستشف منها طول النظر وعميق التفكر اللذين يتقدمان، منطقيا، الإفضاء بأي أمر ذي بال. وليس من شأن هذه المحصلة أن تكون مؤذنة بالاكتمال أو بما في معناه، بل غاية أمرها أن تهيئ صاحبها لارتياد آفاق جديدة أو لتجديد التأمل فيما سبق أن عالجه، وهو على بينة مما يروم الوصول إليه.

وبالفعل، فلم يكن تحرير هذه السيرة بالذي يصرف ريكور عن متابعة نشاطه التأملي والغوص على دقيق المباحث الفلسفية الشاقة والمرهقة، كما يشهد بذلك مؤلفه الكبير **الذاكرة والتاريخ والنسيان** La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000). فقد كان الإنسان، هذا الكائن الهش والمعقد في آن واحد، هو محور فلسفة ريكور وهاجسها الأكبر ابتداء من أطروحته المعنونة **بالإرادي واللاإرادي** (1950) إلى غاية كتابه الصادر منذ قرابة السنتين وعنوانه **سيرورة الاعتراف** Parcours de la reconnaissance. فعلى مدار هذه العقود وإصداراتها الحافلة بكل جليل وجميل، كان همُّ ريكور هو أن يزيل عن الإنسان الغشاوة التي تحول دون تعرُّفِه على ذاته، وأن يكشف له عن نوازع الشر الكامنة فيه، فيبادر إلى كبحها لئلا يصير عبدا لها؛ لكأننا بريكور، وقد تمثل مقولة أبي حيان التوحيدي: «لقد أشكل الإنسان على الإنسان»، يرمي بكامل عنفوانه الفلسفي حتى يعيد الإنسان إلى ذاته. ألا ما أشقَها من مهمة وأنبلَها!

هذا، وإننا نحمد لأستاذنا الكبير الدكتور الربيع ميمون أن بصَّرنا بقيمة هذه السيرة وحثَّنا على ترجمتها، وللأستاذ الدكتور عمر مهيبل أن تفضل- على كثرة انشغالاته- فراجع الترجمة وقدَّم لها، ولصديقنا

الفاضل الأستاذ وحيد بن بوعزيز أن شجعنا على إنجازها وأعاننا على ضبطها، فإلى هؤلاء جميعا خالص شكرنا وجميل عرفاننا.

فؤاد مليت

الجزائر 2005/07/10

ملاحظة: لم نشأ أن نرهق المتن «العربي» بعناوين الكتب والدراسات التي ذكرها ريكور باللغة الفرنسية، لذلك ثبتنا أكثريتها في الهامش؛ كما وضعنا في الهامش أيضا بعض التعاليق التي عرّفنا فيها ببعض الأعلام وبأهم أعمالهم. فالهوامش المسبوقة بنجمة، من وضعنا؛ وأما المسبوقة برقم فهي للمؤلف.

* * *

تنبيه

جُمِع تحت عنوان بعد طول تأمل Réflexion faite نصان يختلفان في أصلهما ووجهتهما .فالسيرة الذاتية الفكرية هي الصيغة الفرنسية الأصلية للبحث الصادر باللغة الإنجليزية على رأس المؤلف المعنون بـ فلسفة بول ريكور The Philosophie of Paul Ricœur المنشور من طرف لويس إدْوِن هان Lewis Edwin Hahn في السلسلة التي يديرها، والمسماة بمكتبة الفلاسفة الأحياء The Library of Living Philosophers[(1)]. وعلى هذا فالبحث عبارة عن نص أنجز بناء على الطلب، وإن تعامل المؤلف، بحرية، مع قواعد هذا النوع من الكتابة. وجاءت هذه السيرة الذاتية الفكرية مقدمة لـ «سلسلة من الأبحاث الوصفية والنقدية المتعلقة بفلسفة بول ريكور» التي ألحِق كل بحث منها بـ«إجابات» ريكور عليه، وانتهى المؤلف ببليوغرافيا «منهجية ورئيسية وثانوية»، ضبطها فرانس فانسينا Frans D. Vansina. وعليه، فالمؤلف موجه، أساسا، إلى قراء اللغة الإنجليزية.

وأما الفصل المعنون بـ«من الميتافيزيقا إلى الأخلاق De la métaphysique à la morale» فيشكل العمل الذي أسهم به مدير مجلة الميتافيزيقا والأخلاق في العدد المئوي من المجلة، الصادر سنة 1994.

(1) Vol. XXII, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1995.

هذا العنوان يستعيد عنوان مقال فليكس رافيسون Félix Ravaisson على رأس أول عدد من المجلة، المنشأة من قبل إلي هاليفي Elie Halévy وكزافييه ليون Xavier Léon ، قبل قرن كامل. ولئن كان العنوان، هنا أيضا، قد فُرض على المؤلف، فلقد نهض به على أفضل وجه. ويبدو أن وضع هذه الدراسة بعد **السيرة الذاتية الفكرية** مسوغ تماما من جهة أن التأمل قد انصب على بعض المقولات- المنتمية إلى أرفع نظام: الذات، والآخر، والقوة، والفعل- المهيكلة لخطاب **الذات وكأنها الآخر** Soi-même comme un autre. إن هذا الخطاب الذي من الدرجة الثانية، من حيث هو ينعطف على مسار سابق من الفكر، يروم أن يظهر كيف أن النظر في **دالة الميتا**- la fonction méta- في الخطاب الفلسفي يبقي السبيل المؤدية «من الميتافيزيقا إلى الأخلاق» مفتوحة، على نحو ما عولجت عليه في نهاية **الذات وكأنها الآخر**. وهكذا، فالدراسة بشقها الطريق لأعمال أخرى مخصصة للعلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق، تحملنا على أن لا نخلط عبارة «بعد طول تأمل» الظاهرة في البحثين، على اختلاف أسلوبهما، بعبارة «في النهاية»؛ ذلك لأن التأمل، مهما يتضاعف، لا يبلغ تمامه في أية محصلة.

* * *

الفصل الأول

السيرة الذاتية الفكرية

يكشف العنوان المختار لهذا البحث في الفهم الذاتي Autocompréhension عن ضربين من الحدود التي يواجهها هذا المشروع. فصفة «الفكرية» تنبهنا، بدءا، إلى أن التركيز سيجري على ما طرأ على عملي الفلسفي من تطور، وإلى أنه لا مجال للحديث عن حياتي الخاصة إلا عما كان موصولا بفلسفتي وعاملا على إيضاحها. ثم إن الحديث عن ترجمة ذاتية لا يجعلني أغفل عن مطبات وعيوب هذا الجنس من الكتابة، ذلك لأن ترجمة ذاتية هي، أولا، حكاية récit لوقائع حياة ما، ومن حيث هي كذلك، فهي انتقائية ككل عمل سردي، ومن ثمة كانت، ولا مناص من ذلك، محكومة بجوانب شتى من النظر والاعتبار. هذا، والترجمة الذاتية هي، على التحقيق، عمل أدبي؛ وهي ترتكز، بناء على هذا الوصف، على المسافة- النافعة حينا والضارة حينا آخر- بين وجهة النظر الاسترجاعية rétrospectif لفعل الكتابة أو لتثبيت المعيش وبين مجريات الحياة اليومية. فتكون هذه المسافة هي ما يميز الترجمة الذاتية عن اليوميات. وأخيرا، فالترجمة الذاتية ترتكز على الهوية، أي على غياب المسافة الفاصلة بين شخصية السرد الرئيسية التي هي الذات- صاحبة الترجمة- وبين الراوي الذي يتحدث بضمير الأنا ويكتب بصيغة المتكلم.

وهكذا، فلست أرى- بعد وقوفي على هذه الحدود- أن ما أزمع القيام به، من إعادة بناء لمساري الفكري، ينطوي على أية حجة أو سلطة يخلو منها عمل آخر ينجزه مترجم سواي.

سأبدأ هذا السرد بما أحفظه من ذكرى السنة التي أمضيتها بقسم الفلسفة إبان الموسم الدراسي 1929-1930 أيام كنت ابن سبع عشرة سنة؛ وإني لأذكر أنها السنة التي اصطدمتُ فيها بتعليم مغاير بالكلية لما كنت حصَّلتُه في سابق دراستي، سواء أكان ذلك في الأدب أو في التاريخ أو في العلم. على أن اختلاف هذا النمط من التعليم لم يكن متعلقا دوما بأصحاب المؤلفات المدروسة، فقد درسنا سابقا، من وجهة نظر أدبية، المآسي الإغريقية والخطباء اللاتين وباسكال B. Pascal ومونتسكيو Montesquieu و«فلاسفة القرن الثامن عشر»، غير أن الأسباب العميقة التي كانت تقف خلف تصورهم للأشياء ظلت محجوبة عنا، على نحو من الأنحاء. وهكذا، فقد رحنا نواجه، مع انتقالنا إلى قسم الفلسفة، المذاهب ذاتها على مستوى مبادئها وأصولها وخصوماتها.

كان أستاذنا رولان دالبييز Roland Dalbiez ذا تكوين توماوي محدث، إذ كان أقرب في حجاجه إلى طريقة مدرسيي القرن الرابع عشر منه إلى القديس توما الأكويني ذاته؛ وكان فن المسألة الخلافية يبهجني. وقد كان الخصم الرئيسي، حينها، هو المثالية التي ينغلق الفكر فيها على الخواء، فمتى سقط الواقع من اعتبار الفكر، لم يكن من هذا الأخير إلا أن ينكفئ، نرجسيا، على ذاته. وعلى هذا الأساس تَمَّت مضاهاة جريئة لتيار فلسفي كامل بالموقف اللاواقعي الملاحَظِ في هذيان ذوي الاضطرابات النفسية. وينبغي القول هاهنا أن أستاذنا كان أول فيلسوف فرنسي يكتب عن فرويد S. Freud والتحليل النفسي الذي غمره الثناء،

أساسا، بسبب واقعيته الطبيعية[1]؛ وهو الأمر الذي وُضِع، لأجله، إلى جانب أرسطو Aristote وليس إلى جانب ديكارت R. Descartes أو كانط E. Kant. وإنني اليوم لمقتنعٌ بأن ما أدين به إلى أستاذي الأول في الفلسفة هو المقاومة التي واجهت بها مطلب المباشرة والمطابقة والقطعية التي ادعاها الكوجيتو الديكارتي والأنا أفكر الكانطي، وذلك حين قادتني دراساتي الجامعية إلى أحضان الفلاسفة الفرنسيين الذين ورثوا مؤسسي الفكر الحديث. وإنني لأعتقد أيضا أني مدين لرولان دالبييز بانشغالي اللاحق بإقحام بعد اللاوعي، وبصفة عامة، وجهة نظر التحليل النفسي ضمن نمط من التفكير ظل موسوما، وبقوة، بتراث الفلسفة التأملية الفرنسية، على ما يظهر من البحث الذي اقترحته لمسألة «اللاوعي المطلق» (الطبع واللاوعي والحياة) في أول أعمالي الفلسفية الكبرى: الإرادي واللاإرادي[2] 1950.

هذا، ولا أريد أن ابتعد عن ذكرى أستاذي قبل أن أنصفه أجلَّ الإنصاف، فأُنوِّه بما كان يجود به علينا من نصائح الإقدام والنزاهة، ولا سيما إلى أولئك الذين آلوا على أنفسهم أن ينذروا ما تبقى من حياتهم، بعد التخرج، للفلسفة: إذا أربككم مشكل ما وسامكم الجزعَ والخوفَ فلا تداروه مواربةً، ولكن تصدوا له مجابهةً. وإذا تعذَّرَ عليَّ اليوم أن

---

(1) يتعلق الأمر بكتاب دالبييز التالي:

La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

(2) هو الجزء الأول من مشروع ريكور الكبير المسمى بفلسفة الإرادة Philosophie de la Volonté، وعنوانه في صيغته الأصلية Le Volontaire et l'Involontaire, Paris, Aubier Montaigne, 1950.

أحدد مقدار وفائي لهذه النصيحة، فإني متأكد تماما من أنها ما برحت فكري قط.

والحق أن هذه النصيحة قد وجدت مني استعداداً خاصا لتقبلها؛ ذلك لأنني كنت إذَّاك تلميذا نجيبا، وكنت فوق ذلك ذا فكر متطلع قلقٍ، إذ كان فضولي الفكري ناجما عن ثقافة كُتُبِيَّةٍ مبكرة. فقد نشأت في مدينة رين Rennes، مع أختي التي تكبرني قليلا، في حضن جدي لأبي، وبرعاية عمتي التي تصغر أبي بإحدى عشرة سنة، وهذا بعد أن توفيت أمي بُعَيد ولادتي وهلاكِ أبي، وكان يعمل مدرسا للغة الإنجليزية بثانوية فالنس Valence، سنة 1915 مع بداية الحرب العالمية الأولى. وهكذا، فقد كان من شأن الحداد الذي أصاب عائلتنا بفقدان والدي، وقد انضاف إلى شظف العيش الذي كان سابقا، بالطبع، على الحرب وفضائعها، أن صدَّ عنها حالة الابتهاج العام الذي رافق نهاية الحرب. ولم يكن من الطفل الذي عُدَّ، إداريا، من «أيتام الأمة» Pupille de la Nation إلا أن انساق بكليته إلى الرسم والقراءة في فترة كانت فيها وسائل الترفيه شحيحة غير متطورة، ولم تكن وسائل الإعلام في وضع يسمح لها بتسلية الشبيبة. كان المهم في حياتي بين سني الحادية عشر والسابعة عشر منحصرا بين البيت وثانوية الذكور بـ رين، حتى لقد بلغ بي الانشدادُ إلى ذلك التعليم حدا، جعلني ألتهمُ المقررات والكتب التي كان ينصح بها أساتذتنا التهاما ولمـّا يحُلّ الموسم الدراسي بعد. على أن اكتشافي لـ«الكلاسيكيين الكبار» وإن كان مثمرا جدا في السنوات السابقة لسنة الفلسفة، فالحق أن مطالعاتي تلك ما كانت لتدرَأ عني صدمة اللقاء بالفلسفة «الحقيقية»، التي لم أفلح والحق يقال- وربما كان ذلك خطأ مني ولا شك- في التعرف عليها عند مونتاني Montaigne وباسكال

Pascal وفولتير Voltaire وروسو Rousseau، وهم من كنا ندعوهم، مع ذلك، بـ«الفلاسفة».

تحدثت عن فكر متطلع شغوف وقلقٍ، وذكرت، للتو، هذا الذي غذى شغفي وشحذه إلى غاية سنة الفلسفة. وأما عن قلقي، فأميلُ اليومَ إلى ربطه بما كان يعتمل في نفسي من تنافس بين نشأتي البروتستانتية وتكويني الفكري. فقد ساقتني نشأتي تلك التي سلَّمتُ بها دون أدنى مقاومة نحو عاطفة اعتبرتها، بعد قراءة شلايرماخر F. Schleiermacher، عاطفة «التعلق المطلق»؛ فإذا كان لمفهومي الخطيئة والغفران منزلة فسيحة، فالحق أنهما لم يشغلا المكان كله، ذلك لأن الاقتناع بأن «كلمة الله» سابقة لكلمة الإنسان كان أشد وقعا وأبلغ أثرا من الإحساس بالإثم. وقد كان هذا المركب من العواطف عرضة لهجمة من الشك العقلي الذي تمكنت من وصله بالتوجه النقدي للفلسفة في خلال دراساتي الفلسفية. فإذا أمكن لواقعية دالبييز أن تتفق، على نحو ما من الصعوبة، مع الإيمان البروتستانتي، فإن الأمر كان بخلاف ذلك مع النقدية المحدثة التي اكتشفتها في الجامعة؛ ولا تزال عالقة بذاكرتي واحدة من أعنف حلقات هذا الصراع الحميمي. وهو صراع يرتبط باكتشاف مؤلف برجسون H. Bergson منبعا الأخلاق والدين Les deux sources de la morale et de la religion الذي ظهر في السنة التي حصَّلتُ فيها الإجازة في الفلسفة، وبلاهوت كارل بارث K. Barth[1] الذي لقي مجالا خصبا

(1) كارل بارث Karl Barth (1886-1968) لاهوتي بروتستانتي سويسري. أحد أبرز وجوه اللاهوت في القرن العشرين، ورائد ما يسمى بـ«اللاهوت الديالكتيكي»؛ يعد تعليقه على الرسالة إلى أهالي روما (1919) بيانا لانقلابه على التيار المعروف بـ«البروتستانتية اللبرالية»، وذلك بنقله مركز الثقل في=

لدى حركات الشباب البروتستانتي (أذكر أنني قرأت **كلمة الله والكلمة الإنسانية** Parole de Dieu et parole humaine وكذا شرحه وتعليقه على **الرسالة إلى أهالي روما** Epître aux Romains في فترة لاحقة)؛ وإنه ليبدو لي الآن مع انصرام السنين أن اقتناعي كان قويا في الجانبين معا.

على هذا النحو تعلّمتُ طوال مدة دراستي بالجامعة (رين)- حيث تحصلت على الإجازة سنة 1933، وعلى شهادة الأستاذية في الفلسفة سنة 1934، بعد فشل، صاحبه ألم طويل، في مسابقة الدخول إلى المدرسة العليا للأساتذة (شارع أولم)- كيف أُدير حربا داخلية، من هدنة إلى أخرى، بين الإيمان والعقل. وإني لأرى اليوم علامة إحدى هذه المهادنات في مذكرة كنت أعددتها للظفر بشهادة الأستاذية خلال السنة الجامعية 1933-1934، بعنوان **مشكلة الإله عند لاشولييه ولانيو**[1]

= اللاهوت من الوعي الديني للإنسان إلى الوحي الإلهي «للكلمة»، رافضا أن يكون الإيمان مسألة برهان عقلي أو شعور عاطفي، لأن التمسك بالعلو المطلق للإله والاعتقاد «الحرفي» بالنعمة الإلهية يحيل الإيمان، وعلى الطريقة الكيركجوردية، مسألة مخاطرة وقفزة في اللامعقول. أهم مؤلفاته كتابه الضخم ذو الأجزاء الكثيرة الموسوم **بالعقيدة المسيحية** Die christiche Dogmatik الصادر ابتداء من سنة 1927.

(1) جول لاشولييه Jules Lachelier (1832-1918)، وجول لانيو Jules Lagneau (1851-1894) فيلسوفان فرنسيان يجسدان معا تراث المدرسة التأملية الفرنسية. أما الأول فألف في المنطق رسالته المعنونة بأساس الاستقراء Du fondement de l'induction (1871)، وأسهم في تكوين جيل كامل من فلاسفة فرنسا المعاصرين. وأما الثاني فميتافيزيقي ذو نزعة روحية ظاهرة، ولا سيما أن مجال اهتمامه كان الحرية والقيمة ووجود الله؛ ومن أهم أقواله في هذا الشأن أن الواقع المطلق الذي نبحث عنه، والحقيقة الوحيدة التي تناسب الله إنما هي القيمة وليست الكينونة. جمعت نصوصه ونشرت بعد وفاته=

Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau. فأن تجد مفكِّرَيْنِ مشدودَيْنِ إلى المعقولية شدا ومهمومَيْنِ بمسألة استقلالية الفكر، وتعثر في الوقت ذاته على مكان في فلسفتيهما لفكرة الإله، بل للإله نفسه، هو أمر كان يبهجني عقليا، دون أن يدفعني أي منهما إلى الخلط بين الفلسفة والإيمان التوراتي. ولهذا السبب عينه تجدني أتحدث عن هدنة وليس عن تحالف؛ زد على ذلك أن الهجمات المتعجلة من جهة إله الفلاسفة لم يكتب لها الانتصار، على الرغم من بعض الوعود الطائشة التي يمكن أن نقرأها في مقدمة **فلسفة الإرادة**؛ ولي إليها عودة فيما سيأتي.

والواقع أن الفائدة الجُلى من انتقالي عبر لاشولييه J. Lachelier ولانيو Lagneau كانت في مجال آخر؛ فقد تمكنت، من خلالهما، من ارتياد وتمثل تراث الفلسفة التأملية الفرنسية ذات القرابة من الكانطية المحدثة الألمانية. فمن الجهة الأولى، يرتفع هذا التراث إلى مين دو بيران Maine de Biran عبر إميل بوترو E. Boutroux وفليكس رافيسون[1] F. Ravaisson، وهو ينعطف، من الجهة الأخرى، نحو جان نابير[2] J. Nabert الذي أصدر سنة 1924 مؤَلَّفه **التجربة الجوانية**

= بعنوان كتابات جول لانيو Ecrits de Jules Lagneau (1924).

(1) فليكس رافيسون Félix Ravaisson (1813-1900) فيلسوف فرنسي من أتباع مين دو بيران؛ تتجلى نزعته الروحية في اعتقاده أن حقيقة الفلسفة تكمن في ردها الوقائع إلى مبادئها العليا، وفوقها جميعا المطلق، بفضل عملية التأمل؛ أشهر مؤلفاته أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه في الفلسفة المعنونة بـ **في العادة** De L'Habitude (1838).

(2) جان نابير Jean Nabert (1881-1960) من كبار فلاسفة فرنسا المغمورين في الحقبة المعاصرة؛ قليل التأليف ولكنه في غاية الضبط والإحكام. يندرج إنتاجه الفلسفي في تراث الفلسفة التأملية باستلهامه ديكارت وكانط، وفشته على الخصوص، وربما كان لمين دو بيران أكبر الأثر في توجيه تصوره للتجربة=

للحرية الذي يتموضع بين برجسون وليون برونشفيج L. Brunschvicg.[1] وسيكون لجان نابير فِيَّ تأثير حاسم في سنوات الخمسينات والستينات. كانت السنة الباريسية 1934-1935 بالنسبة إليَّ محددة على أصعدة كثيرة؛ فهي السنة التي التقيت فيها بجبرائيل مارسيل G. Marcel وبإدموند هوسرل E. Husserl، فضلا عما جنيته من التعليم المتين بالسربون من قِبَلِ أساتذة كبار من طراز العالِم بالهلينيات ليون روبان L. Robin ومؤرخ الفلسفة الممتاز إميل بريهييه[2] E. Bréhier وليون برونشفيج

= الباطنية للحرية. من أهم تآليفه التجربة الجوانية للحرية L'expérience interne de la liberté (1924) ؛ عناصر من أجل نظرية أخلاقية Eléments pour une éthique (1943)، وهما الكتابان اللذان قدَّم لهما ريكور في طبعتيهما اللاحقتين.

(1) ليون برونشفيج Léon Brunschvicg (1869-1944) رأس المثالية النقدية والتأملية في فرنسا، من حيث هو يعتقد أن المعرفة ليست عرضا طارئا على الوجود، ولكنها، في واقع الأمر، الوجود والموضوع معا، ثم لأن الفكر يتجلى لذاته من خلال ارتقاء الوعي وتقدمه، في تاريخه الخاص. كان من الأعضاء المؤسسين والبارزين لمجلة الميتافيزيقا والأخلاق Revue de Métaphysique et de Morale (1893)، ورئيسا لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ابتداء من سنة 1932، فضلا عن مشاركاته الواسعة في المناقشات الفلسفية الجارية في فضاء الفكر الفرنسي والعالمي؛ وهو فيلسوف غزير الإنتاج في مجالات الفلسفة الواسعة، ومن أمتن مؤلفاته جهة الحكم La Modalité de jugement وهي أطروحته للدكتوراه سنة 1897؛ مراحل الفلسفة الرياضية Les étapes de la philosophie mathématique (1912)؛ في معرفة الذات De la connaissance de soi (1932).

(2) إميل بريهييه Emile Bréhier (1876-1952) مؤرخ فلسفة فرنسي، وأحد كبار أساتذة السوربون. كتب تاريخا عاما للفلسفة يشهد ببراعته وبتبحره وإحاطته بدقيق المسائل الفلسفية؛ وله، فضلا عن هذا السفر الجليل، أعمال أخرى أبرزها الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون الإسكندري Les idées philosophiques et religieuses de Philon D'Alexandrie (1908) ؛ تاريخ الفلسفة الألمانية=

الألمعي. والحقيقة أن اللقاء لم يكن، من وجهة نظر إنسانية، بالكيفية نفسها في الحالتين؛ فلقد تعرَّفتُ على جبرائيل مارسيل وولجت ضمن ما كان يعرف بـ«حلقات الجمعة» بفضل صديق لي، هو ماكسيم شاستين M. Chastaing رفيق مرحلة التبريز؛ وكان من رواد هذه الحلقات جان دولوم Jeanne Delhomme وجان باران Jeanne Parain لقد كان الواحد منا مدعُوًّا إلى معالجة موضوع يُتَّفق على اختياره وبحثه دون اللجوء إلى سلطة أي فيلسوف ذائع الصيت؛ إنما المرجع في ذلك هو تحليل التجارب العامة والملغِزَة في آن، من قبيل الوعد والإحساس بالظلم (الجور)، أو تحليل تصورات أو مقولات محمَّلَة بإرث مفهومي ثقيل، كالقبلي، والحقيقة، والواقع. وإني لأحتفظ لهذه الجلسات، التي صرت إلى المواظبة على حضورها بعد الحرب، بذكرى لا تمَّحي. وهكذا، فقد كنا مدرَّبين، بالممارسة، على المنهج السقراطي، بعد أن عاينَّاه في محاولات مارسيل المنشورة سابقا، ولا سيما في مؤلَّفِه **موقف ومقاربات مشخصة للسر الأنطولوجي**؛ ولْنُنبِّه على أن هذا كله كان يجري قبل أن ينشر سارتر J. P. Sartre **الوجود والعدم** L'Etre et le néant سنة 1941. والواقع أن صفة الوجودية لم تكن قد أُلحِقت بعد بالتأملات الميتافيزيقية التي كانت تتعاطى النظر في مسائل التجسد والالتزام والدعاء والعبث والأمل، ناهيك عن مسألة الاختلاف بين المشكلة التي يعاين الفكر، وهو بإزائها، كل حدودها، والسر المنطوي في فعل التعقل ذاته، من حيث يروم الفكرُ الإمساكَ به. لقد كان التنافر

= Histoire de la philosophie allemande (1921)، وهو الكتاب الذي أضاف إليه ريكور في طبعته الثانية (1954) مُلحَقا بأهم التطورات التي استجدت على ساحة الفكر الألماني بعد طبعته الأولى.

مع ليون برونشفيج ظاهرا ولم يكن التقارب مع برجسون بأقل ظهورا وبداهة؛ ولكن ما كان هذا التنافر وهذا التقارب ليَفِيا بإبراز أصالة منهج في التفكير لا تطغى رشاقة التعبير والحدس فيه على الدقة التصورية.

إن اليقظة النقدية التي كنا نتبيّنُها في نص مارسيل والتي كنا نتعاطاها في جلسات «الجمعة» les séances du vendredi كانا يمنحان نطاقا ظاهرا للقائل بمنهج «التأمل الثاني» réflexion seconde، وهو المنهج الذي أوصى به جبرائيل مارسيل. يكمن هذا المنهج في استعادةٍ من الدرجة الثانية لتجارب حية طمسها «التأمل الابتدائي» réflexion primaire، وهو المختزِلُ المسقِطُ، وعمل على تجريدها من قوتها الإثباتية الأصلية. وقد أعانني هذا «التأمل الثاني»، بكل تأكيد، على تقبُّل الأطروحات المارسيلية الرئيسية، دون أن أتنكر للتوجهات الكبرى لفلسفة تأملية كانت تنزع، هي الأخرى، نحو المشخص. وقبل أن أضيف في هذا السياق ذكر شخصية هوسرل، أراني مُلزما بالقول إنني ولجتُ عالَم ياسبرس الفلسفي بفضل مارسيل، وتعرَّفتُ بواسطته على بعض أطروحات ياسبرس القريبة من أطروحاته؛ فقد نشر جبرائيل مارسيل في مجلة **الأبحاث الفلسفية** 1932-1933 مقالا ممتازا معنونا بـ«الموقف الأساسي والموقف النهائي عند كارل ياسبرس» (المواقف النهائية المقصودة هنا هي الخطيئة والعزلة والموت والفشل). ولقد صار ياسبرس K. Jaspers بعد ذلك، خلال سنوات الأسر، محاوري الصامت.

أما هوسرل فأظن أن ماكسيم شاستين هو من أطلعني، أيضا، على الترجمة الإنجليزية لمؤلَّفِه **الأفكار الموجّهة** Idées directrices، الذي ترجمته بدوري من الألمانية إلى الفرنسية بعد زهاء عشر سنوات. والحقيقة أن فكرة القصدية هي الفكرة التي نَفَذَتْ من خلالها

فينومينولوجية هوسرل في فرنسا، وإن غدا الأمر بعد ذلك تافها ولا يخلو من ابتذال. ذلك لأن الذي استرعى الانتباه، بدءا، لم يكن هو مقتضى التأسيس النهائي ولا مطلب البداهة القطعية للوعي بالذات، ولكن هو ما يفصل، في موضوع القصدية، بين الوعي والوعي بالذات، بعد الذي كان من تطابقهما في التصور الديكارتي. وهكذا، فقد صار الوعي، بموجب تعريفه بالقصدية، متَّجِها نحو الخارج كما لو كان ملقى خارج حدود الذات؛ ومن ثمة غدا تحديد الوعي بالموضوعات التي يقصدها أفضل من تحديده بفعل القصد ذاته، فضلا عما تسمح به القصدية من تعدُّدِ التوجهات الموضوعية؛ فالإدراك والتخيل والإرادة والعاطفة وتعقل القيم قصديةٌ جميعا (بدأنا نتعرف على ماكس شيلر[1] الذي أصدر كتابه **الأخلاق غير الصورية للقيم** l'Ethique non formelle des valeurs سنة 1927 لدى نيمَايَرْ بمدينة هالّهْ)، دون أن نهمل الوعي الديني الذي أفرده جان هرينغ J. Hering، الأستاذ بكلية اللاهوت البروتستانتي في جامعة ستراسبورغ، بتأليف في غاية الأهمية.

وقد أغنت هذه المعرفة الشديدة التجزُّءِ والانتقاء من حجم الخليط الذي لم تكن قد تبلورت بعد عناصره المنصهرة في شكل أقطاب متقابلة.

---

(1) ماكس شيلر Max Scheler (1874-1928) فيلسوف ألماني اشتهر بتآليفه في فلسفة القيم، فضلا عن كونه من الرواد الأوائل للمدرسة الفينومينولوجية. تقلب فكره في أطوار عدة، أهمها تحوله من البروتستانتية إلى الكاثوليكية فإلى وحدة الوجود، ثم اهتمامه في طوره الأخير بسوسيولوجيا المعرفة. يقوم مذهبه في القيم على موضوعيتها وعلى استقلالها عن حامليها، ولذلك كان الله، من حيث هو المطلق، مصدرها الأول. من أبرز مؤلفاته **الصورية في الأخلاق والأخلاق المادية للقيم** (Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs الترجمة الفرنسية 1955).

وقامت بين الفلسفة التأملية الفرنسية وفلسفة الوجود لدى جبرائيل مارسيل وكارل ياسبرس وفينومينولوجية هوسرل الوصفية جملة توترات ملحوظة، ولا شك، ولكنها عُدَّت مع ذلك الشروط الصحية لنشاط فلسفي ذي خاصية نضالية.

تمنحني صفة النضال التي ذكرتها الآن فرصة لأتحدث عن التأثير الذي أحدثه فيَّ إمانويل مونييه[1] E. Mounier ومجلة الفكر Esprit في سنوات ما قبل الحرب. لقد رفع العدد الأول من المجلة الصادر في أكتوبر من سنة 1932 شعارا فخورًا: «ابتعاث النهضة» Refaire la Renaissance. وفي سنة 1936 كان ظهور كتاب مونييه الثورة الشخصانية والجماعية Révolution personnaliste et communautaire. لقد كانت توجهات مونييه الفلسفية المسيحية مألوفة لديَّ؛ فقد وجد مفهوم الشخص، الأثير لدى مونييه، تنقيحا فلسفيا أكثر تقنية، إذا جاز لي قول ذلك، عند الفلاسفة الذين سبق ذكرهم؛ على أن الربط بين الشخص والجماعة كان يمثل، بالمقابل، تقدما غير مسبوق، بالقياس إلى التحفظ الذي شجع عليه الفلاسفة الخُلَّصُ. وعلاوة على هذا فقد استفدت من مونييه كيف أقرِن قناعات روحية بمواقف سياسية ظلت، إلى غاية ذلك الحين، مجاورة لدراساتي الجامعية ولانخراطي في حركات الشباب البروتستانتية.

---

(1) إمانويل مونييه Emmanuel Mounier (1905-1950) فيلسوف فرنسي معاصر صاحب الشخصانية. كان واقعا تحت تأثير ماريتان ومارسيل، وفي سنة 1932 قرر اعتزال الجامعة، فأنشأ مجلة الفكر لسانا ناطقا باسم اتجاهه الهادف إلى تقويم الحضارة الأوروبية بالكشف عما يلابسها من اهتراء وبتجاوز أزماتها الروحية. من أهم كتبه ما الشخصانية؟Qu'est ce que le personnalisme? (1947).

سأسوّغ لنفسي هاهنا الرجوع إلى الوراء: إن الاكتشاف المبكر- حوالي سني الحادية أو الثانية عشر- لما تضمنته معاهدة فرساي Traité de Versailles من جور، قد قلب، على نحو عنيف، معنى موت أبي الذي سقط قتيلا على الجبهة سنة 1915. لقد بدا موته كما لو كان عبثا لا طائل من ورائه، خصوصا وقد حُرِمَ من مجد الحرب العادلة والنصر الذي لا تشوبه شائبة. وقد انضاف، مبكرا، إلى نزعة السلام المتولدة عن هذه التقلبات شعور قوي بالظلم الاجتماعي الذي لم يعدم تشجيعا وتسويغا في نشأتي البروتستانتية. ولا أزال أذكر بوجه خاص ما انتابني من سخط حين ترامى إلينا نبأ إعدام ساكُّو وفانزتي[1] Sacco et Vanzetti بالولايات المتحدة الأمريكية، وهما الشخصان اللذان أظهرتهما المعلومات التي أمكنني الحصول عليها على أنهما فوضويان، اتُّهِما من غير وجه حق وحُكِم عليهما باطلا. وإنه ليظهر لي أن وعيي السياسي ولد يوم ذاك. وقد كان على حملة الجبهة الشعبية سنة 1936 أن تشكل أول امتحان لهذا الوعي السياسي وأول درس من دروس التاريخ التطبيقي. وأجدني مضطرا إلى القول في هذا الصدد إن تأثير مونييه قد توارى- وهذا إلى غاية الحرب- وتغلب عليه تأثير أندري فليب A. Philip؛ ذلك أن تصور الالتزام المصاغ من قبل مونييه كان يسمح، ولا شك، بنوع من التمفصل المرن- دون خلط أو فصل- بين الفكر والعمل، غير أن الشكل السياسي الذي أولاه أندريه فليب للالتزام كان يبدو لي أكثر صراحة

(1) قضية قانونية أمريكية أثارت سنة 1927، لما نفذت أمريكا الحكم بإعدام مهاجرين إيطاليين بالولايات المتحدة الأمريكية: نيكولا ساكُّو Nicola Sacco (ولد سنة 1891) وبارتولميو فانزيتي Bartolomeo Vanzetti (ولد سنة 1888) بناء على حكم صادر سنة 1921 عن جريمتي قتل دون قرائن بينة، زوبعة كبيرة واحتجاجات صاخبة في الرأي العام العالمي.

وظهورا، فضلا عن مزاوجته، على نحو غير مألوف في اليسار الفرنسي، بين حجاج لاهوتي على طريقة كارل بارث ومهارة رجل اقتصاد جيد ذي قناعة اشتراكية.

يعد صيف 1935 حدثا بارزا في حياتي الشخصية والعائلية. فقد أنهيت دراساتي الجامعية بنجاحي في شهادة التبريز في الفلسفة (لم نكن نحضر، آنذاك، شهادة الدكتوراه في الجامعة، على الأقل بالنسبة إلى الطلبة)، وتزوجت، بعد أيامٍ قلائل من هذه النهاية السعيدة لدراساتي، من رفيقة صباي التي كانت تقاسمني التزاماتي. وهكذا باشرت في الآن نفسه حياتي العائلية الزوجية وحياتي المهنية؛ ولكن أنى لي أن أنسى ما كابدته من فواجع الموت التي اختطفت مني جديَّي اللذين ربياني، وكذا مصابي المرير بفقدان أختي أليس Alice بعد مصارعة قاسية لمرض السل. لقد وسمت هذه النوازل نجاحي الاجتماعي وسعادتي العائلية بميسم ذاكرة الأموات memento mori. هذا، وعرف بيتنا ميلاد أطفال، في الوقت الذي كنت أدرِّس فيه الفلسفة بثانويات كولمار Colmar ولوريان Lorient، إذ سبق أن درَّست بثانوية القديس بريو Saint-Brieuc وأنا أواصل دراساتي للظفر بشهادة الأستاذية من جامعة رين 1933-1934)، وذلك حتى اندلاع الحرب. وقد تعلمت خلال السنوات الأربع السابقة لنشوب الحرب اللغة الألمانية وواصلت قراءة هوسرل، وبدأت قراءة مؤلف هيدغر Heidegger العمدة الكينونة والزمان Etre et Temps الذي لم يترجم إلى اللغة الفرنسية إلا بعد انصرام عقود طويلة.

أدركتني غائلة الحرب مع انقضاء صيف ممتع أمضيته رفقة زوجتي بجامعة ميونخ Munich ضمن إطار دروس الإتقان في اللغة الألمانية. كنت بادئ ذي بدء مدنيا مجندا، ثم محاربا مستخلفا فضابطا أسيرًا.

لقد كان الاعتقال الذي جرى في مختلف المعسكرات ببوميراني Poméranie مناسبة لتجربة إنسانية فذة قوامُها حياة يومية كنت أقاسمها آلاف الرجال، وانعقادُ أواصر الصداقة المتينة، ونظام منضبط لتعليم عفوي، وقراءة مطردة للكتب المتاحة لنا بالمعتقل. وهكذا كنت أشارك ميكال دوفرين[1] M. Dufrenne قراءة أعمال كارل ياسبرس المنشورة حينها، وعلى رأسها كتابه ذا الأجزاء الثلاثة **الفلسفة** Philosophie (1932). وأنا مدين لياسبرس الذي استطاع أن يبقي على إعجابي بالفكر الألماني، فلم تعصف به فضاعات المحيط و«إرهاب التاريخ». عليَّ أن أعترف بأننا جهلنا أهوال معسكرات الاعتقال إلى غاية تحررنا الذي كان في ربيع 1945 على أبواب معسكر بِرْغَن بِلْسَن Bergen Belsen. وقد أثمرت الدراسة الدقيقة لأعمال ياسبرس، بعد الفكاك من الأسْر، الكتاب الذي اشتركت في تأليفه مع دوفرين وجعلنا عنوانه **كارل ياسبرس وفلسفة الوجود**[2] (1947). وكان عليَّ أن أضيف إليه فيما بعد، ولاعتبارات سأعود إليها لاحقا، كتابا في الفلسفة المقارنة، عنوانه **جبرائيل مارسيل وكارل ياسبرس، فلسفة السر وفلسفة المفارقة**[3] (1948). والواقع أن

---

(1) ميكال دوفرين Mikel Dufrenne (1910-1995) فيلسوف فرنسي نال شهرة واسعة بوصفه واحدا من أجَلِّ أعلام الجمالية المعاصرة. أسهم، سنة 1963، في إنشاء جامعة نانتير، وترأس الجمعية الفرنسية للإستيطيقا سنة 1971، وزاول التدريس بجامعات عالمية عدة. أهم مؤلفاته المشهورة **فينومينولوجيا التجربة الجمالية** Phénoménologie de l'expérience esthétique (1953)؛ **الشعري** Le Poétique (1963).

(2) Paul Ricœur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris, Seuil, 1947.

(3) Paul Ricœur, Gabriel Marcel et *Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Paris, Seuil, 1948.

ياسبرس لم يكن هو الفيلسوف الوحيد الذي شغلني إبان عزلتي الإجبارية، فقد استأنفت قراءة هيدغر بتمعن كبير، وإن لم تفلح هذه القراءة، والحق يقال،- في تلك الفترة على الأقل- في الحد من الهيمنة التي كان يمارسها ياسبرس علينا؛ وإني لآسف الآن على أن الأمر لم يبق كذلك في سنوات الخمسينات. ثم إني شرعت في ترجمة مؤلف هوسرل **الأفكار I**. وأخيرا، باشرت، من خلال دروسي وملاحظاتي، تحرير **فلسفة الإرادة** الذي سأخصه بالحديث فيما بعد. كانت سنوات الاعتقال مثمرة جدا بالنسبة إليَّ على الصعيدين الإنساني والفكري جميعا.

التَمَّ شمل عائلتي التي كانت مزدانة بثلاثة أطفال لدى عودتي البهيجة من المعتقل في ربيع 1945، ورحنا نقيم بمدينة شامبون سير لينيون Chambon-sur-Lignon لمدة ثلاث سنوات، وهي المدينة التي كان غالبية سكانها من البروتستانت الذين هبوا وراء قساوستها، سرًّا، لإيواء اليهود وحمايتهم من مطاردات الشرطة الفرنسية ومصالح الجستابو الألمانية. درّست في كوليج سيفينول Collège Cévenol الذي احتضن الكثير من أطفال اليهود وبقي محافظا على رعايته للقيم العالمية والسلمية لمؤسسيه. وقد انبعث، من جديد، حواري الداخلي القديم المتعلق بـ«الإنسان المسالم وحضوره في التاريخ»[1] (إنني استبق هنا ذكر عنوان مقال نشرته سنة 1949). وإن هذا الحوار ليرجع إلى ما اكتشفته، وأنا لا أزال بعد صبيا يافعا، من فضائع الحرب العالمية الأولى وشبهاتها. وقد

---

(1) «L'Homme non violent et sa présence à l'histoire».

وقد استعيد هذا المقال، فيما بعد، ضمن أول مؤلف لريكور الجامع لمقالاته ودراساته المتفرقة، وهو التاريخ والحقيقة Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955.

امتد تدريسي بكوليج سيفينول بين سنتي 1945 و1948 في إطار وقت مقسم بدقة صارمة مع الساعات الثمينة التي أدين بها للمركز الوطني للأبحاث العلمية CNRS لتحضير أطروحاتي.

كان على المتقدمين آنذاك لاجتياز الدكتوراه أن يقدموا إلى اللجان الممتحنة عملين متمايزين. أما العمل الثاني فمتمخض عن الأطروحة الأولى، وكان لا يزال يحرَّرُ، إلى غاية مطلع القرن، باللغة اللاتينية؛ وكان من شأنه أن يكون أكثر تقنية وذا طابع إخباري. فقدَّرتُ أن الترجمة التي كنت أنجزتها بالمعتقل لكتاب **الأفكار I** تفي بالغرض. ثم إني أضفت إلى هذه الترجمة تعاليق وملاحظات على طول الكتاب، وشفَعت كل ذلك بمقدمة مركزة حاولت فيها أن أفصل ما بدا لي النواة الوصفية للفينومينولوجيا عن التأويل المثالي الذي غشَّى هذه النواة؛ وهو ما قادني إلى أن أميز، في العرض الغامض الذي قدمه هوسرل للردِّ الفينومينولوجي الشهير، بين كيفيتين متنافستين في مقاربة ظاهرية الظاهرة؛ فبحسب الأولى، وهي المقاربة المؤيدة من قِبَلِ ماكس شيلر M. Scheler وإنغاردين[1] Ingarden وفينومينولوجيين آخرين في زمن **الأبحاث المنطقية** Recherches logiques، يعمل الرد الفينومينولوجي، وهو بإزاء

(1) رومان إنغاردن (1893-1960) Roman Ingardin فيلسوف روماني تتلمذ على يد هوسرل، ولكنه جدد في تعاطيه للفينومينولوجيا ووجهها نحو آفاق أخرى كالفن والأدب. استفاد إنغاردن من فكرة هوسرل التي تنظر إلى الفينومينولوجيا باعتبارها علما صارما، وإن كان ينكر عليه ما عزاه إلى الوعي من قوة تأسيسية، بحيث يستحيل العالم معها إلى مجرد نتاج لأفعال الوعي. أهم مؤلفاته **مطارحات حول وجود العالم** Controverses sur l'existence du monde (1947-1984)، وفيه يعرض أهم مبادئ فلسفته بدراسة نسقية صارمة لكبرى المقولات الفلسفية.

الوعي، على إبراز مظهر أية ظاهرة من حيث هو كذلك؛ وبحسب المقاربة الثانية، وهي التي اعتمدها هوسرل نفسه وراح أوجين فِنك[1] E. Fink يرسّخ اعتمادها، فإن الرد يمكّن من إنتاجِ شبهِ فشتي للخاصية الظاهرية بواسطة الوعي الخالص الذي يسمو إلى مقام منبع انبثاقٍ أكثر أصالة من أية موضوعية متأتية من خارج. وبضبط حقوق التأويل «الواقعي» كنت أعتقد صيانة فرصِ التوفيق بين فينومينولوجية محايدة بالقياس إلى مسألة الاختيار بين الواقعية والمثالية، والميل الوجودي للفلسفة المارسيلية والياسبرسية. واكتشفت، في مقدمة الترجمة، أن ميرلوبونتي[2] Merleau-Ponty واجه في مفتتح كتابه **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** Phénoménologie de la perception، بطلب من إميل بريهييه، التأويل الأرتوذكسي للرد الفينومينولوجي بالمقاومة ذاتها؛ بل لقد كان من هذا الفيلسوف الذي أُعْجَب به أن قال إن الرد، وإن يكن ضروريا على الدوام، فهو محكوم عليه بعدم الاكتمال، ولربما لا يكون بإمكانه أن يبدأ حقيقة، على الإطلاق.

---

(1) أوجين فنك (1905-1975) Eugin Fink فيلسوف ألماني من تلامذة هوسرل وأتباعه؛ اشتهر بدفاعه عن الفينومينولوجيا والرد على انتقادات الكانطية المحدثة. أصدر مقالات ودراسات كثيرة يغلب عليها الطابع التفسيري للفلسفة الفينومينولوجية، وكتابا في فلسفة نيتشه.

(2) موريس ميرلوبونتي (1908-1961) Maurice Merleau-Ponty فيلسوف فرنسي لامع، أظهر مقدرة فذة على تعميق البحث الفينومينولوجي وتوسيع مجالاته. تقلد منصب الأستاذية بمؤسسة الكوليج دو فرانس العريقة خلفا للفيلسوف الراحل لوي لافيل. وكان عضوا مؤسسا لمجلة الأزمنة الحديثة مع سارتر، ولكنه لم يلبث أن *اعتزل المجلة لاختلافات موقفية ذات بعد سياسي ونضالي*. مؤلفاته المتينة غدت الفكر الفرنسي المعاصر بتنوع إشكالياتها وثراء تحليلاتها، وأبرزها المعنى واللامعنى (1948) Sens et non-sens، علامات (1960) Signes.

كنت قد اخترت مسألة العلاقة بين **الإرادي واللاإرادي** موضوعا «للأطروحة الكبرى»، وكان هذا الاختيار يستجيب لمقتضيات عدة؛ إذ كان يسمح، ابتداء، بِمدِّ التحليل الماهوي لعمليات الوعي إلى مجال العاطفة والإرادة، بعد أن ظل منحصِرا مع هوسرل في نطاق الإدراك الحسي، وعموما، في مجال الأفعال «التمثلية». وكنت أطمح- ربما كان الأمر لا يخلو من بعض السذاجة-، بتعميم التحليل الماهوي وتوسيعه، إلى إيجاد ما يقابل **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** لميرلوبونتي على مستوى النظام العملي. كان هذا الكتاب اكتشافا حاسما لسنوات ما بعد الاعتقال؛ وبالمقابل، ما كان مؤَلَّف سارتر **الوجود والعدم** ليثير في نفسي غير يسير من الإعجاب الباهت، وأما الاقتناع بما ورد فيه فلم يكن مطلقا. والحال، أكان يمكن لتلميذ جبرائيل مارسيل أن يعزُوَ للشيء العاطل بُعدَ الوجود، وألاّ يبقي على غير العدم للذات المتوترة بالإثباتات في كل الأنظمة؟ هذا، وأما بخصوص ميرلوبونتي، فقد بدا حينها أنه لم يتمكن إلا من وصف الأفعال التمثلية، وصفًا بلغ به غايته (ومنذ ذاك تبين لي على نحو أفضل الأفق الكامل لـ **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** الذي ما كان شيئا آخر غير الهم والوجود - في - العالم الهيدغري. ولا بد من الاعتراف بهذا الصدد بأن هذه الرؤية الواسعة لم يعترف بها إلا بعد أن صارت تبدو - بشيء من المفارقة - شديدة الضيق بالنسبة إلى صاحبها نفسه، ومتعلقة بالأولية المثالية للوعي؛ ولكن أراني هنا أشرع في سرد حكاية أخرى، هي حكايةِ كتابةِ **المرئي واللامرئي** le Visible et l'invisible التي بدت ولكأنها لميرلوبونتي ثانٍ مغاير للأول بالكلية).

وهكذا، فقد اجتهدت في تقديم تحليل قصدي للمشروع، ضمن أفق هوسرلي، (مع مضايفه «الموضوعي»، البراغما le pragma، الشيء

الذي عليَّ فعله)، وللباعث (باعتباره سبب الفعل)، وللحركة الإرادية المنتظَمَة من قِبَل التناوب الذي بين الاندفاع المتوتر للعاطفة والوضع الهادئ للعادة؛ وأخيرا للإقرار باللاإرادي «المطلق» الذي جَمعتُ تحت لوائه كلا من الطبع، هذا الشكل الهادئ والخارج مطلقا عن اختيار الكائن، والحياة، هبة الولادة التي لا تستأذن صاحبها، واللاوعي، هذه المنطقة المحظورة التي لا مطمع، مطلقا، في استحالتها إلى وعي حاضر.

ثمة اعتبار ثان كان يربط بحثي بأعمال جبرائيل مارسيل وبحقل الفلسفة الوجودية. فتحت عنوان **الإرادي واللاإرادي** استفادت التحليلات الماهوية الغنية بالتمييزات الدقيقة من الطابع الدينامي، بفضل الجدلية التي شملت الفاعلية والانفعالية على حد سواء؛ وهو ما كان يستجيب لإيتيقا Ethique ضمنية وغير مستغلة في تلك الفترة، والتي كانت موسومة بجدلية السيطرة والخضوع. وإذا كنت مدينا لهوسرل بمنهجية التحليل الماهوي، فأنا أدين لجبرائيل مارسيل بإشكالية الذات المتجسدة والقادرة في الآن نفسه على التحرر من رغباتها وقُوَاها، واختصارا، الذات المالِكَة أمر نفسها، والخاضعة لهذه الضرورة الممثَّلة في الطبع واللاوعي والحياة. والحقيقة أن الاستلزامات الأنطولوجية لجدلية الفعل والانفعال هذه لم تتضح عندي إلا بعد أن أعدْتُ قراءة أطروحتي بمناسبة محاضرة ألقيتها بالجمعية الفرنسية للفلسفة عنوانها «وحدة **الإرادي واللاإرادي** بوصفها فكرة نهائية» (1951)، فاستبان لي أن فينومينولوجية **الإرادي واللاإرادي** بإمكانها أن تمنحنا توسُّطا أصيلا بين مواقف الثنائية والواحدية المعروفة. وعلى هذا النحو اكتشفت من جديد عبارة مين دو بيران المأثورة: الإنسان البسيط في حيويته المعقد في إنسانيته homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate، حتى إنني غامرت، على أثرها،

فتحدثت بلغة باسكالية عن أنطولوجية اللاتناسب. وإذا لم تكن هذه العبارة ظاهرة في الإرادي واللاإرادي، فهي تفصح بشكل صحيح عن الأسلوب المعتمد في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يقع على عاتقها التحكيم المقترح بين الواحدية والثنائية.

وهاهنا أرى المقام يقتضينا قولَ كلمة عن مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية، وحقيق بنا وصْلُه بتأمل ثالث متميز عن السابقين وأوسع مجالا منهما. فلِمَ كان علينا أن نمد التحليل الماهوي الهوسرلي إلى مجال الإرادة والعاطفة، ولِمَ كان علينا أن نمنح العلاقة بين الفعل والانفعال سياقا جدليا إذا لم نستبِق تخوم فلسفة الإرادة الحقة، وهي الفلسفة التي يشكل الإرادي واللاإرادي شقها الأول؟ أقدمتُ على شرح التمفصلات الكبرى للعمل الذي وعدت به، في مقدمة الكتاب الذي اعتبرته بشيء من التهور الجزء الأول من هذه الفلسفة المزعومة. وعلى الرغم من سَعَة مجال التطبيق للمنهج الماهوي الذي تحدثت عنه للتو، فقد ظهر لي قصوره عن الإحاطة بالميدان المشخص أو التاريخي، أو بما كنت أدعوه آنذاك بالمجال التجريبي للإرادة. إن الحالة التبادلية paradigmatique لهذا النظام التجريبي تبدو كامنة في الإرادة الشريرة volonté mauvaise ؛ وسواء أتعلق الأمر بالإرادي أم باللاإرادي، فلا سبيل لنا إلى التمييز بين نظام للبراءة ونظام للإساءة في تحليلات المشروع والباعث والإرادي واللاإرادي المطلق. وقد ظهر، بهذا الصدد، أن التحليلين، الماهوي والجدلي، محايدان، بل هما، وبمعنى ما، مجرَّدان. وقد أمكن للإرادة الشريرة، في مقابل ذلك، أن تدعى تجريبية بمقدار ما يتحكم نظامها في نظام الانفعالات الذي فصَلْتُه عن الدعاوى المحايدة للرغبة والعاطفة. كانت الانفعالات تستلزم، بحسب توقعي، نظاما من تحكُّمِية الرغبة

المستثمر في موضوع كلي كالملك والقدرة والتقويم، إذا نحن استعدنا لوحةَ الانفعالات الكانطية. وبهذا فقد كان على القسم الثاني المأمول من فلسفة الإرادة أن يتضمن تأملا في نظام الإرادة الشريرة وتجريبية للانفعالات؛ وأما القسم الثالث فعليه أن يعالج علاقة الإرادة الإنسانية بالمفارقة- هذا المصطلح الياسبرسي الذي يشير إلى إله الفلاسفة على نحو بالغ من الطهارة-. وكما كان على القسم الثاني أن يستثمر تحليلاته في تجريبية الانفعالات، فكذلك كان على القسم الثالث أن يتَفَتَّق ضمن شعرية من تجارب الخلق والخلق المتجدد النازعة نحو براءة ثانية. وليس بوسعي اليوم أن أذكر إلى أي حد بلغ إعجابي، في سنوات الخمسينات، بثلاثية ياسبرس: الفلسفة، ولا سيما بالفصل الأخير من الجزء الثالث المخصص لـ«رموز» المفارقة: ألا يؤلف فَكُّ هذه الرموز النمطَ الكامل لفلسفة في المفارقة تكون، في الوقت ذاته، شعرية؟

لقد سبق لي أن قلت إن برمجة هذا العمل، الذي قد يستغرق إنجازه الحياة كلها، من قِبَل فيلسوف مبتدئ كان أمرا في غاية التهور؛ ولا أحسبني اليوم إلا آسفا عليه. إذ ما الذي حققتُه من هذا المشروع الجميل؟ إن رمزية الشر[1] (1960) لا يحقق مشروع القسم الثاني إلا جزئيا، بالنظر إلى وقوفه على عتبة تجريبية الانفعالات. وأما شعرية المفارقة، فالحق أني ما أنجزتها قط، إذا أريد بهذا العنوان شيئا شبيها بفلسفة الدين، من جهة أن فلسفة لاهوتية هي أمر يتعذر إقامته في نظري؛ خصوصا وأن احترازي الدائم من مزج الأجناس جعلني قريبا من تصور فلسفةٍ من دون مطلق كنت أراها أثيرة عند صديقي الراحل بيير

(1) *La Symbolique du mal,* Paris, Aubier Montaigne, 1960.

تفيناز[1] P. Thévenaz الذي جعلها عنوانا لما أسماه بالفلسفة البروتستانتية. ولهذا فالبحث عن تأمل في وضع ذات مستدعاة ومدعوة للتنقيب في تضاعيفها إنما يُلتمس في أبحاثي المتعلقة بتفسير الكتاب المقدس. على أنني لن أقول، مع ذلك، بألاّ شيء قد تحقق مما كنت قد دعوته إبّانئذ بالشعرية؛ **فرمزية الشر والاستعارة الحية**[2] **والزمان والحكاية**[3] تنطوي كلها، ومن جهات عدة، على شعرية، ولكن من جهة ما هي تبحث في الكيفيات المتعددة لما دعوته بالخلق المضبوط création réglée، أعني أنها كيفيات تعرب لا عن الأساطير الكبرى حول مصدر الشر، ولكن عن التشبيهات الشعرية والحبكات السردية أكثر مما هي تأمُّل في الخلق الأصلي. وبهذا المعنى ففكرة الخلق المضبوط تتعلق بأنثروبولوجية فلسفية تبقى فيها نسبتها إلى إيمان الكتاب المقدس وإلى اللاهوت معلَّقة تنتظر الحسم. وبعد، ألَم تكن آخر كلمات كتابنا **الإرادي واللاإرادي** هي إن الإرادة ليست خلقا؟ ثم ألَم تكن هذه العبارة إرهاصا بالانصراف اللاحق عن المشروع الكبير، من جهة ما هي تلقي بالخلق، في معناه التوراتي، خارج ميدان الفلسفة؟

هذا، وكان الفراغ من إعداد أطروحتيَّ في ربيع 1948 مؤذِنا بمغادرتنا مدينة شامبون سير لينيون التي اشتغلت فيها كثيرا على الرغم من قلة وسائل البحث فيها؛ وقد تقاسمنا فيها العيش البسيط في جو من

---

(1) Pierre Thévenaz, *l'Homme et sa raison (I. Raison et conscience de soi; II.* Raison et histoire), Neuchâtel, La Baconnière, 1954.

وانظر كذلك مقالي المُعَنْون بـ«فيلسوف بروتستانتي: بيير تفيناز» المنشور في مؤلفي *Lectures III*.

(2) *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

(3) *Temps et récit*, Paris, Seuil, (3 vol. 1983-1985).

الأخوة الجماعية. إن ميلاد رابع أطفالنا قد وضع عِبءَ ما بعد الحرب عن حياتنا التي ظلت مضطربة على عتبة الحرب الباردة، ولكن أكُنا لنتوقع أن بشارة السلام هذه ستصير، بعد أقل من أربعين سنة، سحابة موت.

عيِّنتُ في خريف 1948 أستاذا محاضرا في تاريخ الفلسفة بجامعة ستراسبورغ Strasbourg ؛ وظل هذا التعليم نقطة الارتكاز عندي طيلة مدة تدريسي بها 1948-1957، وهي المدة التي أعتبرها أسعدَ أطوار حياتي الجامعية. كنت وقفت نفسي، خلالها، على أن أدرِّسَ لطلبتي في كل موسم جامعي فيلسوفا، وأن أجتهد، ما وسعني الأمر، في استيفاء الغرض منه. والحقيقة أن ما حصلته من رصيد أكاديمي، فيما يتصل بالفلسفة الإغريقية والحديثة والمعاصرة، إنما يرجع إلى هذه الفترة التي ازدان فيها بيتنا بخامس وآخر أطفالنا؛ فضلا عما انعقد، في هذه المرحلة، من أواصر الصداقة المتينة مع روجي ميل R. Mehl، وبيير بورجلين P. Burgelin، وجورج دوفو G. Duveau، ومارسيل دافيد M. David، وآخرين.

أنجزت خلال هذه الفترة تتمة كتابي **فلسفة الإرادة** التي انحصرت في جزأيْ **التناهي والإثم**[1] المنشورين سنة 1960 بُعَيْد ظفري بمنصب الأستاذية في الفلسفة العامة بالسوربون Sorbonne سنة 1957. يعدُّ هذا العمل في مجمله تحقيقا جزئيا للقسم الثاني من البرنامج المعلَن عنه منذ عشر سنوات خلت. كان هدف الكتاب، ذي الجزئين، أن يتخطى القطيعة

---

(1) *Finitude et culpabilité, I. l'Homme faillible, II. La Symbolique du mal,* Paris, Seuil, 1960.

التي أجراها **الإرادي واللاإرادي** بين التحليل الماهوي والجدلي لبنى الإرادة الصورية وبين وصف هذا الشكل «التاريخي» النموذجي الذي يؤلف الإرادة الشريرة. ولكن هذا القفز كان يقتضي عدة قرارات من نظامين متمايزين.

أما قرارات النظام الأول فتخص الأنطولوجية المنطوية في جدلية **الإرادي واللاإرادي**، والتي هي رهان الجزء الأول من **التناهي والإثم** المعنون **بالإنسان الخطّاء**[1]. الواقع أن الأمر كان يتعلق، أصلا، بالبرهنة على أن الشر لم يكن واحدا من المواقف النهائية التي يقتضيها تناهي كائن منساقٍ في جدلية الفعل والانفعال، ولكنه بنية حادثة و«تاريخية»، بالقياس إلى ما كنت دعوته في عملي الأول باللاإرادي «المطلق»، وبالقياس إلى كل خصائص التناهي الأخرى. وبهذا فما يكون لبنية إرادة متناهية أن تطلعنا على غير الهشاشة الإنسانية، وأعني بذلك مبدأ بسيطا للاّعِصمة، بالنظر إلى الشر القائم سلفًا. ولم تبد لي فينومينولوجية **الإرادي واللاإرادي** متمكِّنَة إلا من تحليل ضعف كائن معرض للشر، وبإمكانه اقترافه، إلا أنه ليس شريرا بالفعل. وبتمييزي الفاصل بين التناهي والإثم مضيتُ إلى الغاية من قراري المتخَذ في مقدمة الجزء الأول من **فلسفة الإرادة**، وأعني بذلك أن أرجئ النظر في «الوضع» التاريخي للإرادة الشريرة. على أن تحقيق هذا الغرض كان يتطلب إنشاء أنطولوجية للإرادة المتناهية المتضمَنة في جدلية الفعل والانفعال؛ وقد وسمتُ هذه الأنطولوجية باللاّتناسب الذي يذكرنا بفكر باسكال. ذلك لأن هشاشة الإنسان، أي إمكانية اجتراحه الشر الأخلاقي، ليست سوى هذا اللاتناسب الصميمي فيه بين قطبي اللاتناهي والتناهي.

---

(1) نشير إلى أن لهذا الكتاب ترجمة عربية صادرة عن المركز الثقافي العربي لسنة 2003، أنجزها عدنان نجيب الدين.

وعندي أن الخاصية الأكثر أصالة لهذا التأمل لا تكمن في فكرة اللاتناسب هذه بقدر ما هي كامنة في طابع الهشاشة المعزوّ إلى التوسطات المندرجة بين القطبين المتقابلين؛ ومن الجلي أن مصدر الفكرة إنما ينبغي البحث عنه لدى كانط الذي خصصت له عدة دروس من دورات الليسانس والتبريز. على هذا النحو حاولت أن أوفق بين أنطولوجيتي في اللاتناسب والاكتشاف الكانطي البديع الذي يضع المخيلة الترنسندنتالية في المفرق بين انفعالية الحساسية وتلقائية الفهم. ولقد تبنَّيتُ هذا الإيقاع الثلاثي بأن نقلته من الميدان النظري إلى الميدان العملي، فإلى ميدان العاطفة، بالتركيز على هشاشة الحد الوسيط المعالج بوصفه الموضعَ الرمزي لمفهوم اللاَّعِصمة الإنسانية.

وقد ميزت، بناء على هذا الاعتبار، بين ثلاثة مواضع من الهشاشة: هشاشة المخيلة التي تتوسَّطُ الأفق المتناهي للإدراك والقصد اللامتناهي للكلمة؛ وهشاشة الاحترام، وهو الوسيط العملي الذي بين تناهي الطبع ولاتناهي السعادة؛ وأخيرا هشاشة العاطفة المنقسمة بين حميمية الكائن الكئيب- هنا والآن -Hic et nunc وسَعَة الوجود المنفتح على كلية الأشياء والأفكار والأناس.

والحقيقة أنني لم أستعد إطلاقا موضوعة اللاتناسب واللاعصمة، ضمن هذا المنظور على الأقل. ومع ذلك، فكثيرا ما يظهر معنى هشاشة الأشياء الإنسانية في إسهاماتي المتصلة بالفلسفة السياسية، وخصوصا ضمن تأملاتي في مصادر الشر السياسي؛ على أن الاستعادة الحقيقية لموضوعة الإنسان الخطاء إنما تُلتمس في آخر فصل من كتابي **الذات وكأنها الآخر**[1]، حيث تحتل أخلاقيات الغيرية الثلاث- أخلاقية الجسد،

(1) *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990.

وأخلاقية الآخر، وأخلاقية الضمير الأخلاقي- موضعا شبيها بما كان عليه الأمر مع أشكال اللاعصمة.

لقد كان هذا القرار الأنطولوجي- كما أسميته- هو أول ما كان عليَّ اتخاذه، إذ كان في نيتي أن أرصد الهوة الفاصلة- وما كان بوسعي أن أتخطَّاها- بين التحليل الفينومينولوجي للإرادة المحايدة، فيما يتصل بالشر، والإرادة الشريرة تاريخيا. وقد تسربت اللاعصمة، بمعنى ما، بين حدي التناهي والإثم بكيفية جعلت الحد الأول منعطفا نحو الثاني، دون أن تتلاشى، مع ذلك، إمكانية «القفز» في الشر.

وقد كان القرار الثاني من نظام منهجي، ومتصلا بالوضع الإبستيمولوجي للتأمل المتعلق بالإرادة الشريرة.

كان هذا القرار منطويا على بذور ما أسميته، لاحقا، بالتطعيم الفينومينولوجي للهرمينوطيقا. وقد اقتضانا الاقتراب من لحمة الإرادة الشريرة أن نولِجَ، في دائرة التأمل، الانعطاف الطويل عبر الرموز والأساطير المشغَّلَة من قِبلِ الثقافات الكبرى. وكان لهذا القرار الثاني بُعدٌ نقدي وبعد استشرافي في الآن نفسه؛ فقد وضعت موضع التساؤل، وهو ما عَنَيْتُه بحديثي عن الانعطاف عبر الرمزية، افتراضا سابقا لدى كل من هوسرل وديكارت، وأعني به مباشرية الكوجيتو وشفافيته وقطعيته. فالذات، على نحو ما أثبَتُّه، لا تدرك نفسها مباشرة، بل عن طريق العلامات المودَعة في ذاكرتها وفي مخيلتها من قِبلِ الثقافات الكبرى. والحق أن عتْمَة الكوجيتو هذه لا تخص تجربة الإرادة الشريرة وحدها فقط، ومن حيث المبدأ، ولكنها تخص حياة الذات القصدية برمتها. لقد وقفت من الذات موقف الريبة، منذ ولجت عالم **الأفكار** لهوسرل؛ أَلَم تكن، والحال هذه، متضمنة، كما بينه سارتر، في مؤلفه **تعالي الأنا** La

في أولوية القصد نحو الخارج ad extra على transcendance de l'Ego التأمل الموجه نحو الباطن ad intra ؟ أَلَم يكن تحليل النوئيما Noème [محتوى الفكر] (المدرَك، المراد...) أقرب منالا من تحليل النوئيز Noèse [فعل الفكر] (الإدراك، الإرادة...)؟ غير أن الطوية السيئة تثير مشكلة نوعية بإضافتها التمويهَ ومقاومة الاعتراف إلى ما يميز الوعي من عتمة عامة. ولكن هذا النقد للوعي التأملي كان يتلقى تعويضا من الوظيفة الاستشرافية الممارَسة في كل الثقافات الكبرى بواسطة اللغة الرمزية للحكايات الأسطورية. وبقدر ما يبدو التأمل المباشر في اعتراف الطوية الفاسدة فقيرا، تكون الثقافات الكبرى، المشكِّلة للوعي الغربي، غنية بالقصص المتعلقة بمصدر الشر، بصرف النظر عن الثقافات الشرقية وعن ثقافات الشرق الأقصى (التي لم أقم بدراستها بحجة أنها لا تشكل جزءا من ذاكرتي المحدودة).

وقد شعرتُ، تحت وطأة ثقافتي المزدوجة، التوراتية والإغريقية، أنَّ عليَّ أن أُلحق بالفلسفة التأملية، المنحدرة من ديكارت وكانط، والمتلقاة من لاشولييه ولانيو ونابير، تأويلَ رموز الدنس والخطيئة التي كنت أعتبرها الطبقة الأولى من التعبيرات غير المباشرة للوعي الشقي؛ ذلك أنني رتَّبتُ، في هذه الطبقة الرمزية الأولى، تصانيف الأساطير الكبرى للسقوط المتأتية من الثقافة المزدوجة التي أتيت على ذكر حدودها: الأساطير الكوسمولوجية، والأورفية، والمأساوية، والآدمية. إن **رمزية الشر**- الجزء الثاني من **التناهي والإثم**- هو الكتاب الذي قدَّمتُ فيه أول تعريف للهرمينوطيقا. لقد اعتبرتها، صراحة، طريقة لفكِّ الرموز، من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي، أي الجاري على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن

المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول. وهكذا صغتُ في **رمزية الشر** العبارة التي ما فتئت أستعيدها: الرمز يحمل على التفكر. إن هذا التصور لمفهوم الرمز، بوصفه ذا معنى مزدوج، يدين بالكثير لفينومينولوجيا الدين لدى مِرسيا إلياد[1] M. Eliade الذي خصَّها بوضع ممتاز في مؤلفه المشهور **تاريخ الأديان المقارن** Histoire comparée des religions. والحق أني لم أَسْتَبْقِ من إلياد تمييزه بين المقدس والمدنس فحسب، ولكنني اعتنيت أيضا بتصوره الذي يرى في الرمز بنية أساسية للخطاب الديني؛ فقمتُ، على أثره، بإعادة بناء هيكل الأساطير، مع نسيجها السردي، على هيكل الرموز الأولى المجهولة، على العموم، بسبب الرسوخ القوي للحكايات الأسطورية. وعثرت، برغم ذلك، على مسوِّغ للشكل السردي المطعَّم بالشكل الرمزي، بالقدر الذي كان يبدو لي فيه متناسبا مع إثبات إمكانية الشر. وإذا لم يكن لهذا الأخير من تسويغ في التناهي، فهو يحدث، إذن، ويظهر كما لو كان حدثًا يروى. وبهذا جاز لي أن أقترح تأويل حكاية التوراة المسماة، بكيفية غير ملائمة، حكاية السقوط، بما هي حكايةُ حكمةِ أَلبَستْ حدثَ الانتقال- اللامفكر فيه- من الطيبة الأصلية للموجود المخلوق إلى الخبث الحادث والمكتسب لإنسان التاريخ، لَبوسَ حكاية الأصول. وبهذا صارت الأسطورة كيفية لعرض مفارقة انطباع التاريخي على الأصلي. وقد كان الوضع العام لفهم الذات هو ما وُضع في **رمزية الشر** موضع التساؤل،

---

(1) مرسيا إلياد (1907-1986) Mircea Eliade كاتب روماني ذو مرجعية، ومؤرخ أديان قدير؛ اشتهر بالبحث في تاريخ الأديان المقارن وفي الأساطير. من أعماله الرائدة في هذا الشأن **المقدس والمدنس** Le Sacré et le profane (1956)؛ **أسطورة العود الأبدي** (1949) Le Mythe de l'éternel retour.

فضلا عن الإشكالية الجانبية لوُلوج الشر في العالم. وهكذا فقد كان من شأن قبولنا توسُّطَ الرموز والأساطير أن ألحِق بالتأمل قطاع من تاريخ الثقافة.

انفتحت أمامي بعد لحظة **رمزية الشر** مرحلة ميزتها السجالات الخارجية والمعارك الداخلية، وهي التي كنت تجرأت على القول بأنها قد ولَّت مع تغير النماذج الفلسفية الفرنسية في نهاية سنوات السبعينات. تميزت هذه المرحلة، كما أوضحت ذلك في مقدمة كتابي **محاولات في الهرمينوطيقا II** ، **من النص إلى الفعل**[1] (1986)، بانتقادات صدرت من عديد الجهات، ولم تستهدف الوجودية وفلاسفة الوجود فحسب، ولكنها امتدت فشملت فلسفات الذات جميعا؛ فقد أوقف تلامذة هيدغر التفسير الخاطئ القائم على قراءة وجودية- إلى حد ما- كانت مهيمنة إبان الخمسينات على كتاب **الكينونة والزمان**، ونقلوا مركز الثقل في الكتابات الهيدغرية إلى النصوص اللاحقة على ما اصطلح على تسميته بمسألة المنعطف (Kehre) le tournant في فكر هيدغر؛ فجرى، بذلك، التركيز على نموذج فكري شعري، بعد تطهيره من بقايا الموقف الذاتي المركزي، في تقابل حاد مع «الإنسانوية» المزعومة للفلسفات التأملية والفينومينولوجية والهرمينوطيقية.

هذا، وقد بلغ، من جهة أولى، عمل كلود ليفي شتراوس

---

(1) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris, Seuil, 1986.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية أنجزها محمد برادة وحسان بورقية عن دار النشر المصرية عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

C. Lévi-Strauss الجليل، الخارج من دائرة المتخصصين، إلى سواد الجمهور مع **المداران الحزينان** (1955) Tristes tropiques، **والفكر البري** (1962) la Pensée sauvage، **والأسطوريات** :1-Mythologiques **النيئ والمطبوخ** (1964) le Cru et le cuit. وقد حملت هذه المؤلفات تأكيدا للفكرة القائلة بالتنظيم النسقي للمنظومات الأسطورية، وعلى نحو أكثر عمومية، للبنى الاجتماعية واللغوية، التي لا تكترث بالبحث عن معنى القلق؛ ولقد عنَّ لي وصف هذا الفكر، في إحدى المناقشات الودية، بأنه نزعة تعال من دون ذات. ومن جهة ثانية نهض نقد أدبي لجنس جديد يحاكي نجاح الألسنية البنيوية، المتمخضة عن **دروس في الألسنية العامة** Cours de linguistique générale لفردينان دي سوسير F. de Saussure، بالتمييز بين اللسان والكلام، وهو التمييز الذي يقدم أنموذجا للمحاولات المختلفة الهادفة إلى فصل التنظيم النسقي للمنظومات اللفظية المنظور فيها، عن المقاصد الذاتية المعزوَّة إلى الذات المتكلمة. وأخيرا فقد سلكت الماركسية هي الأخرى، وكانت متجذرة في النخبة الفرنسية في سنوات الستينات والسبعينات، منحى بنيويا مع ألتوسير L. Althusser الذي انشغل بفصل النواة العلمية في كتابات ماركس K. Marx عن كل نزعة إنسانية أو عملية. ولم يكن التحليل النفسي بمنأى عن هذه الحركة، فالحلقات الدراسية التي أدارها لاكان J. Lacan كشفت عن مفكر لامع انهمَّ بتقديم قراءة أكثر أصالة لأثر فرويد، فضلا عن كونه محلِّلاً ممتازا؛ وقد أنصف لاكان البنية اللغوية للاوعي على حساب التفسيرات ذات المنزع البيولوجي و«الاقتصادي» المألوفة لدى الأرثوذكسية الفرويدية، ولا سيما الأمريكية منها. فكان هذا مما وطَّنَ في حصص علاج التحليل النفسي لبعض المحاور التصورية الجديدة، فضلا عما صار شائع التداول في

المناقشات الجارية من التعبيرات الشعارية كالخصي الرمزي والتمييز بين المتخيل والرمزي.

وقد توافقت نتائج حركات الفكر هذه، مع هذه الأعمال والتأثيرات، على الرغم من تشتت توجهاتها، ضمن ما اصطلحنا عليه، عموما، بالبنيوية، تماما كما حدث أن جمعنا تحت صفة الوجودية Existentialisme أو النزعة الإنسانية Humanisme سارتر وميرلوبونتي وجبرائيل مارسيل وإمانويل مونييه. وبإمكاني أن أَسِم التوجه العام الذي تبنيته في مواجهة هذه الحركة، المركبة في بواعثها والمتحدة في مقصدها الجدالي، بالسمتين التاليتين: حرصتُ، من جهة، على أن أفصل البنيوية من حيث هي نموذج كلي للتفسير عن التحليلات البنيوية المشروعة والمثمرة متى انحصرت في مجال تجريبي مضبوط المعالم. ثم اجتهدت، من جهة ثانية، في أن أقصي من تصوري الخاص للذات المفكرة والفاعلة والحاسة كل ما من شأنه أن يحول دون إلحاق مرحلة تحليل بنيوي بالعملية التأملية. لم يكن في هذا النقد الذاتي أدنى اعتبار ظرفي حينها؛ فقد كنت مدركا تماما، وهذا منذ ترجمتي لمؤلف هوسرل **الأفكار I**[1] وكما يظهر من مختلف الدراسات التي أفردته بها – وهي المنشورة لاحقا بعنوان **في مدرسة الفينومينولوجيا**[2] (1986) –، بالمسافة التي كان عليَّ أن أقف على حدودها بإزاء وعي بذاته مباشر وشفاف لذاته، ورحت أدافع عن ضرورة القيام بمنعرج عبر العلامات والآثار المبثوثة في عالم الثقافة. والواقع أني شغَلت في كتابي **رمزية الشر** هذا التصور للتأمل غير المباشر، وذلك حين

---

(1) *Idées directrices pour une phénoménologie, traduction et présentation,* Paris, Gallimard, 1950.

(2) *A l'école de la phénoménologie,* Paris, J. Vrin, 1986.

أسندتُ اعترافَ الإرادة الشريرة إلى حشد من الرموز والأساطير المفككة في نصوص الثقافات الكبرى. وقد سنحت لي فرصة المؤتمرات السنوية التي كان ينظمها بروما إنريكو كاستيلي[1] E. Castelli بإنجاز عرض نسقي لهذا التصور عن التأمل غير المباشر، كما تشهد بذلك أولى تدخلاتي بهذه المؤتمرات الفذة: «هرمينوطيقا الرموز والتأمل الفلسفي» (1961)؛ «الهرمينوطيقا والتأمل» (1962)؛ «الرمزية والزمنية» (1963)؛ «التقنية واللاتقنية في التأويل» (1964)؛ «طرح الأسطرة عن التهمة» (1965)[2]...

هذا، ومن الممكن أن نلاحظ، مع ذلك، أن تأويليتي ظلت متمركزة على الرموز إبان سنوات الستينات، في حين بقيت الرموز محددة بالبنية الدلالية لازدواجية المعنى؛ ذلك أن تقبلا أكثر اتساعا للتحليل البنيوي كان يتطلب معالجة «موضوعية» لكل أنساق العلامات، فيما يتجاوز خصوصية الرموز. وبهذا فقد تمخض عن هذا العمل إعادة تحديد لمهمة الهرمينوطيقا وإعادة تنقيح أكثر شمولا لفلسفتي التأملية.

إن عملي الذي خصصته للتحليل النفسي والمعنون بـ **في التأويل، محاولة في فرويد**[3]، هو ما أعتبره أول محاولة للنظر في هذا التنقيح.

---

(1) إنريكو كاستيلي Enrico Castelli (1900-1977) فيلسوف إيطالي معاصر برز في ميدان فلسفة الدين. تقلد منصب مدير معهد الدراسات الفلسفية بروما ورئيس تحرير المجلة الإيطالية أرشيف الفلسفة.

(2) «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique» Herméneutique et réflexion; «Symbolique et temporalité»; «Technique et non-technique dans l'interprétation»; «Démythiser l'accusation».

(3) *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil, 1965.

وقد ترجم هذا الكتاب مؤخرا إلى اللغة العربية وجيه أسعد، وصدر عن دار النشر السورية أطلس للنشر والتوزيع، 2003.

ولكن لِمَ التحليل النفسي بالذات؟ الحق أن موضوع الإثم Culpabilité هو الذي قادني، بداهة، إلى جانب فرويد، دون أن أنسى الأثر الذي أودعه في ذاكرتي رولان دالبييز أول أساتذتي؛ فقد شرعتُ، منذ صدور كتابي **رمزية الشر** (1960)، في قراءة تكاد تكون تامة لأعمال فرويد، كما يمكن أن تشهد بذلك دروسي بالسوربون في الفترة الممتدة بين 1960 و1965. وتبين لي حينها أن عمل فرويد إنما هو هرمينوطيقا مضادة لما أجريته في رمزية الشر، وهي التي باشرها في مؤلفه **تأويل الأحلام** l'Interprétation du rêve[1].

تابعتُ تطور الأعمال النهائية للأستاذ النمساوي التي ازدهر فيها التحليل النفسي، حتى لقد صار فلسفة حقيقية للثقافة؛ وأدركتُ، بالمقابل، أن التأويل الذي عكفت عليه في **رمزية الشر** كان متصورا، بعفوية، على أنه تأويل موسَّع، أعني تأويلا حريصا على فائض المعنى المنطوي في الرمز، والذي كان على التأمل أن يحرِّرَه ويغتني به في الآن نفسه.وقد عنَّ لي في مرات عدة أن أصف هذا التأويل **بالاستردادي** récupératrice- وهو المصطلح الذي أعتبره فاسدا-، إحالة مني دون شك، إلى «التأمل الثاني» عند جبرائيل مارسيل، كما لو كان الأمر متعلقا باستعادة معنى حاضر سلفا ومتَخفٍّ؛ ولم أربط، إلا بعد وقت طويل، في لحظة **الزمان والحكاية**، بين القراءة- أو تاريخ التلقي بصورة أعم- وظاهرة التوسيع هذه، بالقياس إلى ما يفترض في النص من معنى، سواء أكان ذلك من جانب صاحبه أم من قبل قارئه. على أن هذا التأويل

---

(1) ورد عنوان كتاب فرويد بهذه الصيغة، ونظنه خطأ مطبعيا، لأن الترجمة المعروفة تحمل عنوان L'Interprétation des rêves (1900)، على نحو ما أورده ريكور في كتابه عن فرويد سالف الذكر، ص 95.

الموسع amplifiante ظل معاكسا، دون أن يصرح بذلك أو أن يعلمه، لتأويل اختزالي réductrice، بدا لي أن التحليل النفسي الفرويدي يجسّده تماما فيما يتصل بحالة الإثم.

بيد أني، وخلافا لجبرائيل مارسيل الذي اعتبر التأمل الثاني عودة إجرائية ضد التأمل الأول، أزمعتُ الاعتراف بصحة التحليل النفسي. ولعل هذا الأمر هو ما يفسر انقسام كتابي إلى «قراءة لفرويد» وإلى «تأويل فلسفي لفرويد». كان هذا التمييز قابلا، ولا شك، للمناقشة، بقدر ما لم أتفطن إلى مقدار التأويل الحاضر مسبقا في «القراءة». وعلى الرغم من ذلك فقد كنت على بينة من أمري، وأعتقد اليوم أنني كنت مصيبا في ذلك، حين عزوتُ إلى الخطاب الفرويدي كامل قوته الحجاجية، قبل أن أندفع معه في علاقة نقدية صريحة. وعلى هذا النحو شرعتُ أعرض، تحت عنوان «قراءة فرويد»، التفسير الفرويدي كما لو كان خطابا مختلطا، من حيث هو يمزج لغة القوة (الغريزة الجنسية، التركيز النفسي، التركيز، الكبت، عودة المكبوت...) بلغة المعنى (الفكر، الرغبة [Wunsch]، المعقولية، العبث، التمويه، التأويل [Deutung]، تحريف النص...)؛ وكنت أسوِّغ هذا الخطاب المختلط بطبيعة موضوعه المختلطة هي الأخرى، والمتموضع عند نقطة التواء الرغبة بالكلام. وقد واجهت في القسم «التأويلي» من كتابي خطابَ التحليل النفسي المعاد إنشاؤه بهذه الكيفية بخطاب الفينومينولوجيا، وبصورة أعم، بخطاب الفلسفة التأملية، وعرضت التقابل بين الخطابين كما لو كان تقابلا بين حركة تقهقرية متجهة نحو الطفولي والأثيل، وحركة تقدمية نازعة نحو غاية الاكتمال الدلالي. كانت هذه هي المرة الأولى التي استعنت فيها بفينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'esprit لهيجل، حيث ينتقل الفكر من

مواضع المعنى الأكثر فقرا إلى أشدها غنى، وحيث لا تتجلى حقيقة أي شكل منه إلا في اللاحق عليه. وهكذا، فقد برز «صراع التأويلات» من خلال خصائص أركيولوجية للوعي تقف على طرفي نقيض مع غائية المعنى téléologie du sens، بصيانة حق كل منهما وحفظه. على أن مشكلتي الأولى المتعلقة بالإثم فَقَدَتْ شيئا من حدتها بأن صارت واحدة من المواضع الممتازة للصدام بين الإجرائين الأركيولوجي والغائي. وقد أفصحت عن مقصدي بأسطورة أوديب Œdipe التي أبرزت مصيرها المزدوج، أولا في تراجيديا سوفكليس Sophocle حيث استعيدت مأساة الجنس (جريمة قتل الأب، وزنى المحارم) ضمن مأساة الحقيقة بمقتضى نوع من التجاوز Aufhebung الذي ضاهيته بغائية الأشكال في فينومينولوجيا الروح؛ وثانيا في التحليل النفسي العيادي، حيث تستحيل الأسطورة «مركبا»- مركب أوديب المشهور المُعَانى في لحظة ما بعد المراهقة- تعود به ميكانزمات التحليل النفسي إلى الغور العميق من الطفولة الأولى.

لقد حظي كتابي عن التحليل النفسي بالقبول الحسن في البلاد الناطقة بالإنجليزية أفضل مما لقيه في فرنسا، ذلك أنني أوخِذتُ في فرنسا على أنني لم أتكلم فيه عن جاك لاكان الذي تابعت حلقاته الدراسية. ولكنني فضلت ألاَّ أتحدث عن أي من مجددي التحليل النفسي من أمثال ميلاني كلاين M. Klein، وفينيكوت Winnicott، وبيون Bion، وأن أدرس أثر فرويد بحسب نفس القواعد التي التزمتها في دراسة فلاسفة آخرين، عرضا ومناقشة، خلال محاضراتي بالسوربون. وقد لوَّح بعضهم إلى أن الاختلاف في معالجة اللاوعي بين الإرادي واللاإرادي- وهو الكتاب الذي يستند كثيرا إلى رولان دالبييز- وفي

التأويل، محاولة في فرويد إنما هو راجع إلى تأثير لاكان المسكوت عنه. ولكن هذا التلويح يتجاهل رمزية الشر ودروسي بالسوربون اللذين ركزتُ فيهما قبل متابعتي الحلقات الدراسية التي نظمها لاكان، على الصراع بين النموذجين الاقتصادي واللساني عند فرويد. هذا، وأما أمتن المآخذ التي أمكن أن يرميني بها اللاكانيون فهي أنني لم أفهم من لاكان شيئا. ومهما يكن من أمر هذا السجال الذي أثَّر فيَّ أيما تأثير، فقد أمسكت عن أن أنشر في فرنسا أي عمل عن التحليل النفسي إلى غاية المحاضرة التي ألقيتها بـ(لوفان الجديدة) بمناسبة المؤتمر الذي نظم في ذكرى ألفونس دي فيلنس A. de Waelhens حول «مسألة الدليل في كتابات التحليل النفسي لفرويد»[1] سنة 1982 والمنشورة في المؤلف التكريمي لفيلنس بعنوان ما الإنسان؟ (بروكسل 1982).

كان الانتقال عبر فرويد ذا أهمية حاسمة بالنسبة إليَّ. ففضلا عما أدين به من تراجع تركيزي على مشكلة الإثم ومن تزايد انتباهي للألم غير المستحق، فقد ظهر أثرُه، من خلال التحضير لكتابي عنه، في الاعتراف بالإكراهات التأملية المرتبطة بما أسميته صراع التأويلات. وقد بدا لي أن الإقرار بالحق المتكافئ للتأويلات المتنافسة يشكل جزءا من ديا أنطولوجية déontologie حقيقية للتفكير والتأمل الفلسفي. وكنت أرى فرويد ضمن تراث من اليسير التعرف عليه، وأعني به تراث هرمينوطيقا الارتياب، مواصلا بذلك عمل فويرباخ Feuerbach وماركس ونيتشه Nietzsche ؛ وقد واجه هذا التراث الفلسفة التأملية التي جسدها جان نابير والفينومينولوجيا التي أغناها ميرلوبونتي والهرمينوطيقا التي مثلها

(1) «La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud».

وجددها، بكل اقتدار، غادامير G. Gadamer الذي أضحى كتابه **الحقيقة والمنهج** Vérité et méthode، الصادر باللغة الفرنسية سنة 1974 [1]، أحد إحالاتي الأكثر حظوة لديَّ.

علينا أن نمضي الآن نحو الجبهة الثانية من صراع التأويلات هذا. أثرتُ، أعلاه، تحت العنوان الجامع للبنيوية، تيار اللسانيات الواسع المنحدر من فردينان دي سوسير. أما السميولوجيا كما يمارسها رولان بارث[2] R. Barth وسميائيات أ. ج. غريماص[3] A. J. Greimas والنقد الأدبي عند جيرار جينيت[4] G. Genette، فقد كان همها المشترك التعلق ببنى النصوص وحدها والانصراف عن المقصد المفترض لأصحابها؛ وقد انضاف إليها علم الأساطير البالغ ذروتـه مـع نشـر كلود ليفي شتراوس لـ **الأسطوريات** ابتداء من سنة 1964. وفي الواقع بدت لي البنيوية حينها

(1) جاء في الأصل أن كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج** صدر بالألمانية سنة 1974، وهو خطأ ظاهر راجع، ولا شك، إلى اضطراب في الطبع، لأنه صدر في طبعته الأصلية سنة 1960، وترجم إلى اللغة الفرنسية في السنة المذكورة في المتن، بمراجعة من ريكور نفسه.

(2) رولان بارث (1915-1980) Roland Barth كاتب وناقد فرنسي. يستلهم في دراساته النقدية والنظرية أهم فتوحات اللسانيات والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا الحديثة، وأبرز مؤلفاته الأسطوريات (1975) Mythologies، لذة النص (1973) Le plaisir du texte.

(3) جوليان ألجرداس غريماص (1917-1992) Julien-Algirdas Greimas عالم لسانيات وسميائي فرنسي من أصل لتواني، أرسى دعائم نظرية عامة في المعنى وفق أفق بنيوي، من مؤلفاته الرئيسية الدلاليات البنيوية Sémantique structurale (1966).

(4) جيرار جينيت Gérard Genette ولد سنة 1930) ناقد فرنسي مبرز. طور في أعماله التي تحمل عنوان صور Figures تحليلا لمفهوم السرد ونظرية في النص.

لا من حيث هي هرمينوطيقا الارتياب، بوضعها مفهوم الذات موضع التساؤل، ولكن بما هي تجريد موضوعي تُختَزل اللغة في خلاله إلى نشاط نسق من العلامات من دون تثبيت ذاتي. وهاهنا أيضا حاولت أن أعطي الأشياء حقها، وأن أعترف بمدار الصلاحية لكل تحليل بنيوي. ذلك لأن الحدود بدت لي، على الحقيقة، حدود مفهوم العلامات ذاته، من جهة أن العلامات هي وحدات تفاضلية ذات نشاط في نسق لا وجود بداخله إلا للعلاقات المحايثة، كما هي الحال مثلا، في النسق الصوتي للغة طبيعية. لقد سبق أن أوضح سوسير هذا الأمر بقوله: لا وجود في نسق من العلامات لغير الاختلافات différences. ولكن الأمر الذي لاحَ لي غيابه هو ما تمكن إميل بنفنيست[1] E. Benveniste من التعرف عليه جيدا، وأعني بذلك أن الوحدة الأولى لمعنى اللغة الحية ليست هي العلامة المعجمية، ولكنها الجملة التي كان يسميها محفل الخطاب instance de discours. أما سوسير فقد اقتصد في أمرها بما دعاه الكلام الذي لم يعتبر فيه البناء المعقد، ولكن طابع الحدث العابر.

تحتوي الجملة، في نظر بنفنيست، على الحد الأدنى من فعل الإسناد التركيبي. واقترحتُ، استنادا إلى ياكبسون[2] R. Jakobson،

---

(1) إميل بنفنيست Emile Benveniste (1902-1976) عالم لسانيات فرنسي، أصدر أعمالا متميزة في اللسانيات النظرية والدراسات الهندو-أوربية، ومن أكبر أعماله معجم النظم الهندو-أوربية Vocabulaire des institutions indo-européennes, 2 vol. (1969)؛ مسائل اللسانيات العامة Problèmes de linguistique générale, 2 vol. (1974).

(2) رومان ياكبسون Roman Jakobson (1896-1982) عالم لسانيات وكاتب من أصل روسي استوطن الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1941 بعد مشاركته في=

التعريف الآتي للخطاب: أحد ما يقول شيئا ما لغيره حول شيء ما، بمقتضى قواعد (صوتية، ومعجمية، وتركيبية، وأسلوبية). وعلاوة على العلاقة الفريجية- نسبة إلى فريجه- بين المعنى (قول شيء ما) والإحالة (حول شيء ما)، فإن صيغة التعريف بدت لي مركزة على لزوم قائل (أحد ما) ومتلَقٍّ (لغيره). وبهذا تشكلت قطبية مهمة بين دلاليات Sémantique بنفنيست وسميائيات Sémiotique سوسير. وترتبت على هذه القطبية الأساسية قطبيات أخرى أسست لخصام التأويلات التي غزت ميدان المعاني بكامله. وقد تراءت لي لحظة التوسط بشديد الوضوح بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا أو الفلسفة التأملية بأكثر مما للحظة الصراع؛ ذلك لأن الانتقال عبر وجهة النظر الموضوعية والنسقية للسميائيات قد صار مقرا لازما لفهم ذاتي غير مباشر، شيئا فشيئا، وأشد خضوعا لنظام التوسطات الطويلة.

ينطوي كتابي **محاولات هرمينوطيقية I** على محصلة لتأملاتي المتقاطعة في مجالي التحليل النفسي والبنيوية اللسانية، وقد اخترت للدراسات المجتمعة فيه والمنشورة سنة 1969 عنوان **صراع التأويلات**[1].كانت نبرة هذه التأملات سجالية بالفعل، ولكن الصراعات كانت مستبطنة كلها إلى الحد الذي يمكنني القول معه إن ما تمخض عنها هو شكل كوجيتو مناضل وجريح. ففي **رمزية الشر** كانت العبارات ذات

= الحلقة اللسانية ببراغ Cercle linguistique de Prague. تقوم أعماله، أساسا، على علم الأصوات ونظرية التواصل ودراسة اللغة الشعرية؛ منها **أبحاث في اللسانيات العامة** (1963-1973) Essais de linguistique générale.

(1) *Le conflit des interprétation. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

المعنى المزدوج، أساسا، - الرموز تحديدا، والأساطير- هي الوسيط بين الذات ونفسها. ولكن مذّاك فصاعدا صارت نتاجات اللاوعي المفككة بواسطة التحليل النفسي، والميدان الزاخر بالعلامات المنفصلة عن دينامية إنتاجها هي التي تتوسَّطُ الذات المتفلسفة السائلة والذات اليومية المسؤولة. وبقدر ما تتعدد التوسطات وتتراتب، تغدو إرادة تجميعها في نسق من طراز هيجلي مهمة لا طائل من ورائها ومشكوكا في نجاحها؛ بل إن الذي فرض ذاته في هذه المسألة ليس هو الجانب اللامباشر والتوسطي من التأمل فحسب، ولكنه الجانب الذي يَنُدُّ عن التجميع، والمتشَذِّر، في نهاية الأمر. والحق أن هذه الخاصية وإن جرى التركيز عليها في أعمالي الأخيرة، فلم تكن في سنوات السبعينات من القوة بحيث تعادل الوجه الخصامي من هذا الكوجيتو الجريح. ومع ذلك فما كان لي أن أعي بالوضع العام لفهم الذات إلا بمناسبة مشكلة محددة هي مشكلة الإرادة الشريرة. لقد احتفظ الانتقال، سواء عبر البنيوية اللسانية أم عبر التحليل النفسي الفرويدي، بجانب عرضي ومتشذر. ولم أكن، في هذه الفترة المتحدث عنها، أطالب بهذا الجانب المتشذر من تأملي باعتباره عائقا لفهم الذات المميز لمرحلة ما بعد الهيجلية من الفكر الفلسفي المهيمن. لم يكن ذلك مني إلا في فترة **الزمان والحكاية III**.

رسَّخَ هذا المنعرج عبر العلامات، وعلى طريقته الخاصة، تبعيتي للمنعرج اللساني linguistic turn الذي أثر إبانئذ في كل المدارس الفلسفية. وكنت بهذا الصدد على اتفاق واسع مع النقد العام الموجه باسم التوسط اللغوي ضد فلسفات المباشر، سواء انتسبت إلى ديكارت أو إلى هيوم أو إلى برجسون. ولكن نقدي للبنيوية لم يكن ليستند فقط على المنعرج اللساني دون البنيوية ذاتها. لقد أتيت على الحديث عن انتصاري

للخطاب في مفهوم بنفنيست، وعن التقابل بين الدلاليات والسميائيات الذي تبنيته على أثره؛ فكان أن فتح التعريف الذي تقدمت به، تلخيصا مني لهذا التقابل، (أحد ما يقول شيئا ما لغيره حول شيء ما) المعركة على جبهات ثلاث.

ففضلا عن ذات الخطاب المدرجة من جديد في سياق فعل التركيب الإسنادي، كان مفهوم الخطاب يستلزم التعرفَ على متكلم آخر بوصفه ما يقوم إزاء فعل الخطاب. وهكذا تمَّ استخدام مشكلتي التذاوت intersubjectivité والتواصل communication من قبل ظاهرة التحاور البسيطة المتضمَّنة في تعريف الخطاب. وأما مسألة التمييز بين المعنى والإحالة، الناجمة هي الأخرى عن تعريف الخطاب، فقد فتحت المجال للتساؤل عن واحدة من مسلمات البنيوية الأساسية، ونعني بها مَنْع اللجوء إلى أي اعتبار نظامي يخرج عن مجال اللغة. فالسميائيات تزعم أن العلامات مباطنة في كليتها لنسق اللغة؛ وأما الدلاليات ففسحت، في نظري، المجال من جديد لانفتاح الخطاب على ما يغايره، وأعني به العالم، بناء على تمييزها بين المقول وما لأجله قيل الشيء. وبهذا صار الكلام متعلقا بالعالم من جديد. وقد شدَّدتُ على هذا المقصد الأنطولوجي للخطاب الذي كان متفقا بشكل كامل مع ما سبق لي أن اعتبرته قصديةَ القول المكثفة في فعل الإثبات، وألححتُ على أن الإثبات إنما هو تقرير ما هو موجود. ومن ثمة لم يكن الرهان الوحيد في خصامي مع البنيوية هو مصير الذات، إذ كان بعدُ التذاوت الذي للتحاور وكذا مقصدُ اللغة الإحالي، محلَ اعتبار. وبالأحرى، كان الخطاب موضع تقاطع لثلاث إشكاليات: إشكالية التوسط من خلال عالم العلامات الموضوعي- وهو ما يستجيب له الوعي بالذي اصطلحنا عليه

باسم الكوجيتو الجريح -Cogito blessé، وإشكالية الاعتراف بالآخر اللازمة من فعل التحاور، وأخيرا إشكالية العلاقة بالعالم وبالوجود اللازمة عن المقصد الإحالي للخطاب.

وقبل أن أظهر الرابط الذي يصل **الاستعارة الحية** (1975) بالأبحاث المجتمعة في **صراع التأويلات** (1969)، أود الحديث، قبلا، عن إصدارات هذه الحقبة التي لا تتصل مباشرة بتأويل التحليل النفسي ولا بالحوار مع البنيوية، وعن الأحداث العامة التي كنت منخرطا فيها، فتركت في حياتي الخاصة أثرا ليس بالهيِّن.

انشغلتُ، بعد **رمزية الشر**، بمزيد من الاهتمام، بتعبيرات اللغة الدينية المتنوعة، فيما يتجاوز المسألة الخاصة للرمز وللأسطورة. وقبل هذه الفترة كان «تأويل أسطورة القصاص»[1] (1967) قد انفتح على بعد تأملي. ولا شك أن تأملاتي في بعض كبار اللاهوتيين: بولتمان R. Bultmann انظر «مقدمتي»[2] لكتابه يسوع: **الأسطورة وطرح الأسطرة** المؤرخة في 1968)، وإبلينغ Ebeling، وبونهوفر Bonhoëffer، ومولتمان Moltmann، وفي المشكلات المثارة من قبل طرح الأسطرة والمناقَشة بتوسع في الحلقة الدراسية لكاستيلي، هي التي قادتني إلى استعادة مقياس تنوع أشكال اللغة المستخدمة من طرف الإيمان التوراتي وأنظمة اللاهوت الناجمة عنه. وهكذا، فالأبحاث المنشورة في المؤلفيْن

(1) «Interprétation du mythe de la peine» (Acte du Congrès international, Rome, janvier 1967).

هذه الدراسة منشورة في صراع التأويلات.

(2) «Préface à Bultmann».

وهي مدرجة أيضا في صراع التأويلات.

الجماعيين، الصادر أولهما بجهود كزافييه ليون ديفور X. L. Dufour بعنوان التفسير والهرمينوطيقا[1]، والصادر ثانيهما بجهود بوفون ورُوير F. Bovon et G. Rouiller بعنوان التفسير: **مشكلات المنهج وإجراءات القراءة**[2] (1975)، تعطي فكرة عن هذا التوغل في ميدان اللغة الدينية. فإذا أضفنا إليها «هرمينوطيقا الشهادة» (1972)، و«التجلي والدعاء» (1974)، و«هرمينوطيقا فكرة الوحي» (1977)، و«تسمية الإله»[3] (1977)، فإننا نلاحظ تشكلا تدريجيا، من خلال كتابات متفرقة، لفكرة تحليل الخطاب التوراتي بوصل الكيفيات المختلفة لتسمية الإله بالأجناس الأدبية المستخدمة في الشريعة التوراتية le canon biblique. على هذا النحو، ووفاء بقاعدتي التي تنص على عدم الخلط [بين الخطابين الفلسفي والديني]، صرفتُ همتي إلى تعقل الإيمان في حوار مشدود، لم ينقطع، بين «الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا التوراتية» (وهذا عنوان بحثي المنشور في مؤلف التفسير Exegesis سنة 1975).

ولكن أنى لي ألاَّ أعرض لما سمي، احتشاما، بـ«أحداث نانتير» les événements de Nanterre ؟

لقد سبق لي، في بداية هذا البحث، أن أبنتُ عن ابتهاجي أيام كنت بالثانوية وطالبا جامعيا، وذكرت بعدها، بقليل، مقدار ما كنت أشعر به من سعادة وأنا أنهض بواجب التدريس طيلة السنوات التي قضيتها بمدينتي شامبون وستراسبورغ. وقد أحسست كذلك بكثير من الرضا في

---

(1) *Exégèse et herméneutique.*

(2) *Exegesis,* Problèmes de méthode et exercices de lectures.

(3) «L'herméneutique de témoignage»; «Manifestation et proclamation»; «Herméneutique de l'idée de Révélation» Nommer Dieu.

الفترة التي أمضيتها بالسوربون من 1956 إلى 1967. الحق أن تدريسي ما كنا ندعوه، آنذاك، بالفلسفة العامة لطلبة من أطوار مختلفة- التمهيدي، الليسانس، التحكم، التبريز، الدكتوراه- لم يكن ليسوأني على الرغم من تفاقم صعوبة التوفيق بين التعليم والبحث. وقد أشبعت أمنياتي الحلقةُ الدراسية التي تقاسمت إدارتها مع جاك دريدا J. Derrida، قبل التحاقه بالمدرسة العليا للأساتذة، عن الفينومينولوجيا؛ فقد شارك فيها وأسهم في نجاحها طلبة أجانب كثيرون ذوو تفوق ظاهر. بسطتُ في هذه الحلقة جملة من موضوعات تأملاتي وأبحاثي مما زاد في سعتها حتى امتدت فشملت الهرمينوطيقا وفلسفة اللغة.

بيد أن تدريسي وإن لم يكن مصدر قلق، فالأمر كان على خلافه مع المؤسسة الجامعية التي رحت استشف، شيئا فشيئا، عدم قدرتها على مواجهة الانفجار الديمغرافي وعلى خلق أنماط من التعليم تقتضيها العوائق المتفرقة لتعليم السواد الأعظم ولتعليم النخبة. لقد كنت أرى الكارثة قادمة. وشاركت على نحو فعال في البحث الذي تمخض عنه العدد المعنون، من مجلة الفكر، بـ«إنشاء الجامعة» Faire l'Université ماي - جوان (1964)، حيث نشرت على رأس العدد مقالا بالعنوان نفسه. وهكذا، فقد اخترت، سنة 1967، أن أغادر السوربون وأن أشارك في إنشاء جامعة جديدة بمدينة نانتير Nanterre، في الضاحية الغربية من باريس Paris ، على أمل أن يسمح حجم الجامعة بإرساء علاقات أقل فتورا بين الطلبة والأساتذة، تحقيقا للفكرة القديمة عن مجتمع المعلم والتلاميذ. ولكن الجهود المخلصة لم تحل دون الثورة الطلابية التي اندلعت من نانتير، تحديدا. وربما كان السبب في ذلك هو أن الزمرة المنتفضة كانت ترى في جامعة نانتير أوهن حلقات السلسلة النظامية.

اعتقـدت، بـدءا، وبذلك تشهد مقالاتي بصحيفة اللوموند le Monde (9-12 جوان 1968)، أن الجامعة تملك من الموارد ما يمكنها من التصدي لهذه الهجمة.

قبلتُ انتخابي عميدا لكلية الآداب، وكنت راغبا عنه؛ وحاولت فضَّ هذه الصراعات بعُدَّة الحوار وحده. ولكن الهجوم لم يكن منحصرا في مساوئ المؤسسة فحسب، بل راح يتناول مبدأها ذاته؛ ومن ثمة فشلتُ في مهمتي السلمية. وإني لأعزو فشلي هذا لا إلى الطبيعة المقيتة للهجمات الموجهة إلى شخصي من خلال وظيفتي، ولكن إلى ما كان يجيش بداخلي من عراك حاد بين إرادة الإصغاء لدي وتبجيلي المفرط لنظام المؤسسة.

ولـم تكن هذه السنوات المضطربة على الصعيد المهني دونها اضطرابا على الصعيد العائلي: ذلك لأن آخر أبنائنا كان قد توغل في حياة تائهة بعد أن استبدت به الرغبة في حياة جماعية حقيقية، وظل يتخبط في تيهانه سنوات عدة إلى أن استقرت أحواله مع تعاطيه لحرفة ممتازة في كنف أعباء الحياة العائلية الباهضة. وأما بالنسبة إليَّ فقد استقلت من منصب العمادة في أفريل من سنة 1970، وقبلت دعوة كريمة من الجامعة الكاثوليكية بلوفان Louvain إذ لم يكن قسم الفلسفة حينها منقسما بين لوفن Leuven ولوفان الجديدة Louvain-la-Neuve فابتهجت أيما ابتهاج بهذا التعليم الذي دام ثلاث سنوات كاملة، عدت على أثرها إلى نانتير، وقد صارت، بعد انقسام جامعة باريس إلى ثلاث عشرة جامعة متكافئة الحقوق، جامعة باريس العاشرة. وهناك كان عليَّ أن أُكمل مشواري الجامعي سنة 1980.

أصدرت بعيد عودتي إلى نانتير كتابي **الاستعارة الحية** (1975)،

وكان متمخضا عن معالجة مشكلة مخصوصة من فلسفة اللغة، وأعني بها مشكلة الاستعارة Métaphore ؛ فحاولت أن أمتحن فيه بمزيد من التوسُّعِ المفاهيمَ التي عالجتها، أساسا، في دراستين من **صراع التأويلات** هما «البنية واللفظ والحدث» (1967)، و«مسألة الذات: تحدي السميولوجيا» (1967)[1]. فهذه المفاهيم تجد مركز ثقلها في ظاهرة الابتكار الدلالي، أي في توليد معنى جديد بفضل الإجراءات اللغوية. وبهذا يكون الابتكار الدلالي مثالا ممتازا عن الخلق، يقينا، ولكنه خلق مضبوط. بدت الاستعارة وكأنها حجر الزاوية، من جهة أن العصور القديمة اعتبرتها واحدة من أشكال الأسلوب، في إطار الخطابة؛ وقد سبق أن أشاد بها أرسطو في مصنفيه **فن الشعر والخطابة**. وعلاوة على هذا، أقرَّ الابتكار الدلالي المنظور فيه في **الاستعارة الحية** بالقرابة الخفية مع أشكال أخرى من الخلق المضبوط، وهي قرابة دلالية أيضا، كبناء الحبكة mise en intrigue على الصعيد السردي. ولسوف تتضح هذه الرابطة التي بين الاستعارة وبناء الحبكة بعد زهاء عشر سنوات في **الزمان والحكاية** (1983) I. وقد تضمن بحث الاستعارة مسألتين سبق التطرق لهما في الفترة السالفة، وهما تضمن الذات في الخطاب كما انتهيت إلى ضبطه مع بنفنيست من جهة، ومسألة الإحالة التي أثارتها نظرية الخطاب التي تبنيتها، من جهة أخرى.

لقد تمسكتُ، بدءا، بالخاصية الابتكارية للاستعارة على صعيد

---

(1) «La structure, le mot, l'événement» ؛ «La question du sujet : le défi de la sémiologie».

وللدراسة الثانية ترجمة عربية بقلم منذر عياشي في العلاماتية وعلم النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004

المعنى. وبدا تفسير هذا الأمر مقتضيا الانتقالَ من صعيد الكلمة إلى صعيد الجملة، أعني الانتقالَ من مجال السميائيات في منظور سوسير إلى الدلاليات في منظور بنفنيست. وبهذا الصدد، فالنظرية الأرسطية التي تكمن الاستعارة، بحسبها، في نقل المعنى الشائع لكلمة ما من شيء إلى آخر- غير المسمى والقريب من الأول بالشبه-، بدت لي متخلفة عن نظريات نقاد اللغة الإنجليزية الباحثين عن سر خلق المعنى لا في جانب التسمية، ولكن في جهة الإسناد. فنتج عن معالجة الاستعارة بوصفها إسنادا شاذا أنها كفت عن أن تكون محسنا بلاغيا، لكي تمنح المثال الأكثر براعة عن القوة التي تحظى بها اللغة على خلق المعنى بفضل الاقترانات المستجدة، مما يتيح انبثاقة مفاجئة لملاءمة دلالية من متردَّم ملاءمة سابقة فجرها عدم اتساقها الدلالي والمنطقي. وفي الواقع، ليست الكلمة هي ما ثبت تجاوزه من الجملة، بما هي الوحدة الأولى للمعنى، بل لقد وقع تجاوز الجملة ذاتها من قبل النص. والحق أن التمفصل بين الكلمة/ الجملة/ النص، وهو الذي سيكون له وقع حاسم في كتاباتي اللاحقة، لم يتضح بجلاء كاف في الأفق المتبع في **الاستعارة الحية**، من جهة أن النظام المنتهج فيه كان محكوما بالمناقشة المتعلقة بوضع البلاغة. وفوق هذا، لم يكن التمييز بين مستوى الشعر من حيث هو نص، والمنطوق الاستعاري من حيث هو جملة من الملاءمة بحيث يفرض هذا التمفصل المشار إليه حينها؛ ومن ثمة، فتحليل السرد هو الذي منح الفرصة للاعتراف التام والكامل بحقوق التحليل النصي على الحقيقة.

هذا، وإذا كان مستوى الجملة يبدو متمتعا بقدر من الملاءمة بما يكفي لاعتبار أثر المعنى الاستعاري، فقد ظل كذلك مناسبا لبحث المسألة الثانية الكبرى التي توسلت بها في تحليلي للاستعارة، وأعني بها القيمة الإحالية للمنطوقات الاستعارية. وقد ذكرت، فيما تقدم، بأية حدة

دافعت عن تصور للغة ينصف مقصدها الخارج عن مجال اللغة، وبهذا الصدد بان لي أن الاستعارة تشكل حالة نهائية. أكان التمييز بين المعنى والإحالة صالحا أيضا في حالة المنطوقات الاستعارية؟ أكان بإمكاننا القول عن الاستعارة إنها تكشف عن آفاق وأبعاد من العالم الواقعي أبقاها الخطاب المباشر متخفية؟ في الدراسة السابعة من كتابي **الاستعارة الحية**، وهي المعنونة بـ«الاستعارة والإحالة»، غامرت بالحديث عن «الحقيقة الاستعارية» للتركيز على القوة الكشفية للاستعارة التي قارنتها، في أعقاب ماكس بلاك M. Black وماري هسّه M. Hesse، بقوة النماذج على الصعيد الإبستيمولوجي. وفسرت العملية الكشفية للاستعارة على النحو التالي: كما ينتج المعنى الاستعاري عن انبثاق ملاءمة دلالية جديدة على أنقاض ملاءمة دلالية حرفية، كذلك تجري الإحالة الاستعارية من انهيار الإحالة الحرفية. واقترحتُ، تنبيها على القيمة الأنطولوجية لهذه الدعوى، أن نقابل «الرؤية-مثل» «voir-comme» التي للمنطوق الاستعاري بـ«الوجود-مثل» «être-comme» الخارج نظامه عن مجال اللغة والذي توحي به اللغة الشعرية.

لقد ظهر لي أن هذا الدفاع عن «الوجود-مثل» المرصود في اللغة الشعرية مسوغ بكيفيات عدة. فهو ينصف الفهم الذي يحمله كل فكر غير منتبه للغة الشعرية، من حيث إنباؤه عن قيم الواقع التي تنحسر دونها اللغة الاعتيادية، المباشرة والحرفية. كنت أعتقد أن الشعر يطلعنا على ما لا يمكن للنثر أن يكشف عنه، وبهذا المعنى فالمماثلة لا تعد خاصية للغة المعتبَرَة في بناها العاطلة فحسب، ولكنها خاصية العلاقة التي تصل اللغة بالعالم. ثم إن نظرية الإحالة الاستعارية كشفت لي عن قدرتها على أن تستعيد، وفي كامل حيويتها، مشكلتي القديمة المتعلقة بالرمز التي قنعتُ

حينها منها بوظيفة الكشف بإزاء التجربة العميقة- ومن دون مناقشة-، فكان أن بدت لي الاستعارة، ومذَّاك فصاعدا، الهيكل الدلالي للرمز (انظر دراستي لسنة 1966 المنشورة في صراع التأويلات والمعنونة بـ«مشكلة المعنى المزدوج باعتبارها مشكلة هرمينوطيقية ومشكلة دلالية»[1]). وأخيرا، فالدفاع عن «الوجود-مثل» بوصفه المضايف لـ«الرؤية-مثل» كان يركز، من حيث هو حالة نهائية، على ما تكبدته الأطروحة البنيوية من توقف عنيف، وبحسبها أن اللغة لا خارج لها من حيث هي لا تقبل بغير العلاقات المحايثة. وأما من جهتي فكنت أرى أن اللغة الأكثر تحررا من العوائق النثرية، والأشد نزوعا- لهذا السبب عينه- إلى تبجيل ذاتها في هياماتها الشعرية، هي الأقدر على اكتناه أسرار الأشياء؛ إن اللغة الشعرية، باقتباسها من نظرية النماذج، تسهم في «إعادة وصف» الواقع.

ولا أراني اليوم منكرا هذه الدعوى، وإن كنت أعدها، حقا، مجازفة، لسبب غير ذلك الذي يمكن استخلاصه سواء من موقف لساني من النمط البنيوي المعادي، مبدئيا، لكل لجوء إلى أي عامل خارج عن مجال اللغة في معالجة اللغة، أم من موقف إبستيمولوجي من النمط الفريجي- نسبة إلى فريجه-، وبحسبه إن المعنى الحرفي لقضية ما هو وحده الذي يمكنه أن يتجاوز ذاته إلى محال إليه خارج مجال اللغة. وباستنادي على ما أسميته لاحقا بإعادة التصوير، أقول اليوم بافتقار حلقة تتوسط الإحالة، من حيث هي قصد ينتمي إلى المنطوق الاستعاري، ومن ثمة فهو ينتمي إلى اللغة، والوجود-مثل المكشوف عنه من قبل هذا المنطوق. وهذه الحلقة الوسط هي فعل القراءة. فالقارئ هو من يحيل

(1) «Le problème de double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique».

ذاته على... من حيث هو يحاور فعل لغة الشعر، أولا. ذلك لأن منطوقا معتبرا في ذاته لا يحيل إلا بالقدر الذي يحيل فيه شخص ما إلى ذاته. ولكن فعل الشاعر يتوارى في الشعر الملفوظ، فيكون فعل القارئ هو المؤهل وحده، بمعنى ما، لينشئ الاستعارة بإدراكه الملاءمة الدلالية الجديدة وعدم ملاءمتها بالقياس إلى المعنى الحرفي. وأيضا فالقارئ يكون بإزاء وجود-مثل، في مواجهة رؤية-مثل، يثيرها المنطوق الاستعاري. ومن ثمة، فالذي يعاد وصفه ليس هو أي واقع اتفق، ولكنه الواقع المنتمي إلى عالم القارئ. وهكذا يتبدى لي أن الدفاع عن الدعوى «الواقعية» للاستعارة الحية ميسور، مع التنقيحات التي فرغت منها الآن؛ فعالم القارئ هو الذي يهب الموقع الأنطولوجي لعمليات المعنى والإحالة الذي أراد التصور الباطني الخالص للغة أن يتجاهله.

كانت السنوات التي فصلت **الاستعارة الحية** (1975) عن **الزمان والحكاية** (1983) I حافلة بارتيادي آفاقا كثيرة؛ ولم أعن بجمع نتائجها إلاً في كتابي **الذات وكأنها الآخر** (1987). وحرصا مني على البقاء ضمن خط فلسفة اللغة، فقد انشغلت، أساسا، بمفهوم النص بوصفه وحدة الخطاب الكبرى. أجل، كانت الأسطورة نصا بالقياس إلى الرمز، وبالمعنى نفسه كان الشعر نصا بالنظر إلى الاستعارة؛ وكذلك سيكون السرد، سنوات من بعد، هو النص بامتياز. على أنني ما كنت أتوفر، آنذاك، على جهاز تحليل خاص بالنص من حيث هو كذلك. وترجع أولى محاولاتي في ذلك إلى سنة 1970 بمناسبة البحث المنشور تكريما لغادامير، بعنوان «ما هو النص؟ التفسير والفهم»[1]. فمع النص تظهر

---

(1) «Qu'est ce qu'un texte? Expliquer et comprendre».

قواعد للتركيب تتجاوز الجملة؛ وهي قواعد لا تختزل في العملية الإسنادية المميزة لمحفل الخطاب، حسب بنفنيست؛ وعلى هذا الأساس سيصير بناء الحبكة البيانَ الأمثل لقواعد التركيب هذه. وفضلا عن هذا، فقد اتضح أن النص يجسد المستوى المناسب لانعقاد الجدل بين التفسير والفهم، على ما يظهر من عنوان البحث المشار إليه. وكان لهذا الجدل أن يشغل في أعمالي اللاحقة مكانا شبيها بالمكان الذي شغله، على صعيد محفل الخطاب البسيط، الجدل بين السميائيات والدلاليات. واجه الجدل الجديد بين عمليتين سبق لدلثاي أن قابل بينهما، بحدة، في بداية القرن. والحق أن معالجة هذه الوضعية الخصامية قد أفضت إلى تعديل تصوري المتقدم عن الهرمينوطيقا الذي بقي إلى حينها مرتبطا بمفهوم الرمز، بوصفه تعبيرا عن ازدواجية المعنى، والذي وجد أسلوبه الخصامي في التنافس بين تأويل اختزالي وتأويل موسع. إن جدلية التفسير والفهم المنتشرة على مدار النص صارت قضية التأويل الكبرى، وأضحت تشكل، من ثمة، الرهان الأكبر للهرمينوطيقا.

بالإمكان مناقشة مسألة ما إذا كان الأمر متعلقا بصراع تأويلات جديد أم هو مواصلة لنفس الصراع على مستوى أعلى من تحقق الخطاب المنشأ النص. ويظهر لي اليوم أن التغير الحقيقي إنما يتموضع في مجال آخر. ففي حين مكث الصراع السابق من دون حسم، غالبا، وُجهتْ معالجة الصراع بين التفسير والفهم نحو البحث عن كيفية شاملة يكون لفظ التأويل قاصرا عليها. وإن ما كنت أرفضه، من هنا، هو عرض المسألة في حدود المناوبة بين التفسير والفهم. ففي لحظة دلثاي (على الأقل لحظة مقالته المشهورة «أصل الهرمينوطيقا» [1900]، وبالتالي قبل اصطدامه بهوسرل) كان من الممكن اعتبار التفسير خاصية العلوم الطبيعية

دون سواها، من قبل أن العلية هي النمط الأثير للتفسير، واعتبار الفهم خاصية علوم الفكر. فقد كان الفهم يتميز عن التفسير في هذا النسق الخصامي بمعايير ثلاثة: فملاحظة الوقائع في علوم الطبيعة يقابلها تملك العلامات التعبيرية لحياة نفسية باطنية في ميدان علوم الفكر؛ والموقف الموضوعي غير الملتزم يناظره النقل بواسطة التعاطف مع حياة غريبة؛ وأخيرا، فالتحقق التحليلي من العلل يعارضه فهم الانسجام المعنوي. وبهذا ضاعفت الثنائية الأنطولوجية التي تقابل الفكر بالطبيعة ثنائية الفهم والتفسير الإبستيمولوجية. ومن ثمة لم يكن من الممكن أن يظهر التأويل، في هذا المخطط الثنائي، إلا باعتباره فرعا عن الفهم في ارتباطه بظاهرة الكتابة، وعموما، بظاهرة التثبيت، دون تعديل عميق في المعايير المميزة للفهم.

كان موقفي في هذه المناقشة مستوحى من ملاحظة أن علوم النص تفرض مرحلة تفسيرية في قلب عملية الفهم ذاتها، بحيث لا يختزل التفسير إلى استخدام العلية الهيومية فحسب، ولكنه ينطوي على أشكال متنوعة منها التفسير التوليدي، والتفسير عن طريق الإحالة الخفية l'explication par le matériau sous-jacent، والتفسير البنيوي، والتفسير عن طريق التوافق الأمثل. وتعرفت ثانية، وفي مستوى جديد، على الدور الوسيط المعروف لدى السميائيات في المعالجة الدلالية للخطاب البسيط. إن ما كان جديدا هو اعتبارُ قواعد التركيب الخاصة بالنص، وبعبارة أخرى هو نسيج النصوص ذاتها الذي سمح، بل فرض هذا المنعرج عبر الإجراءات المتعلقة بالتحليل الموضوعي أو التفسير بأيٍّ من معنيي اللفظ. وزيادة على هذا، ضمن التثبيت عن طريق الكتابة، وقد انضاف إلى نسيج الأثر، سند القرائن الخارجية للإجراءات الموضوعية،

وهو ما استهجنه أفلاطون في المقطع المشهور من محاورة فيدورس Phèdre. ولأقل، اختصارا، إني ما كنت أرى، في زمن السميائيات النصية، جواز اعتبار المقاربة الموضوعية نقلا مفرطا لأساليب العلوم الطبيعية في ميدان الفكر.

وقد بدا لي أن إضفاء الطابع النصي، المتمادي مع ظاهرة الكتابة، يدعو إلى علاقة جدلية بين لحظة التفسير ولحظة الفهم؛ وعلى هذا الأساس توصلتُ إلى اقتراح الصياغة التالية: «التفسير الأوفر من أجل فهم أفضل» Expliquer plus pour comprendre mieux، التي صارت شعار الهرمينوطيقا كما تصورتها ونهضت بممارستها. وبهذا الصدد كانت السميائيات النصية عند غريماص، في نظري، أجلى بيان لهذه المقاربة الموضوعية والتحليلية والتفسيرية للنص، ليس انطلاقا من منظور لاسببي، بل وفق تصور بنيوي للتفسير؛ وهي التي حظيت بالأولوية في محاولاتي لإدراج التفسير والفهم فيما كنت أدعوه بالقوس l'arc الهرمينوطيقي للتأويل.

هذا، وهناك محور ثالث ينبغي أن يحظى بالاهتمام، ويمكن أن نرى، من خلاله، انبعاث اهتمامي الأول بفينومينولوجيا **الإرادي واللاإرادي**. يتعلق الأمر بمحاولاتي الهادفة إلى جعل المجال العملي، والفعل الإنساني عموما، الموضعَ الأمثل لجدلية التفسير والفهم.

ألقيت سنة 1971 بلوفان درسا عنوانه «**دلاليات الفعل**» تزامن مع محاولتي المشار إليها فيما مضى: «ما هو النص؟». ولدى عودتي إلى نانتير في خريف 1973 خصصتُ عدة حلقات دراسية لاستقصاء هذا المجال، وقد تحولت بجهود تيفنو Tiffeneau إلى مؤلف، نشر سنة 1977 بفضل المركز الوطني لأبحاث العلمية تحت عنوان **دلاليات**

الفعل[1]. وبهذا صار الفعل، وليس النص فحسب، الرهان الأكبر لجدلية التفسير والفهم. وقد جرى التقريب بين النص والفعل في كنف الجدل نفسه، وذلك في عمل منشور بـ **مجلة لوفان الفلسفية** في نفس السنة التي صدر فيها **دلاليات الفعل**، بعنوان «التفسير والفهم، حول بعض الارتباطات البارزة بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ»[2]. ففي كنف الجدل نفسه اجتمعت ثلاث إشكاليات: إشكالية النص الناشئة عن سابق اهتمامي باللغة، وإشكالية الفعل المنشأة إبان السنوات التي قضيتها بلوفان، وإشكالية التاريخ التي كانت موجَّهة نحو تحليلات أكثر سعة في إطار نظرية السرد. على أن الفعل هو الذي تنزَّل منزلة الوسيط بين النص والتاريخ.

كيف نفسر هذا الاهتمام المتزايد بنظرية الفعل، وهو ما سيجد تكملة مناسبة له في نظرية السرد- في حدود أن السرد هو، بحسب أرسطو، محاكاة mimesis للفعل؟ وأجدني أفسر هذا الأمر بطريقة تراجعية على النحو التالي: يمكننا أن نرى، بدءا، في هذا الاهتمام انبعاثا، وإن يكن في صورة مغايرة، للمشكلة التي كانت أول ميادين بحثي، وأعني بها مشكلة الإرادة، مع هذا الفارق المهم، وهو أن الإرادة تتحدد أولا بقصدها- الذي كنت أدعوه في السابق بالمشروع- وأن الفعل يتحدد بتحققه، وإذن باقتحامه في سيرورة الأشياء وفي تجليها العمومي.

---

(1) *Sémantique de l'action.*

(2) «Expliquer et comprendre. Sur quelques connections remarquables entre la théorie de texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire».

وقد استعيدت هذه الدراسة في من النص إلى الفعل.

وإلى هذا ينضاف الاختلاف الثاني وهو أن الإرادة يمكن أن تكون منعزلة (لم يكن الصراع، بالفعل، مع إرادات أخرى معتبرا في الإرادي واللاإرادي)، وليس كذلك الفعل من حيث هو يستلزم التقاطع والاندراج في مؤسسات وعلاقات تآزر وتدافع. وبهذا فمجال قول الفعل أوسع من الإرادة.

هناك تفسير آخر: إن تدريسي في جامعات كندا ثم أمريكا (درَّستُ بانتظام، ولمدة أسابيع من الموسم الأكاديمي، بجامعة شيكاغو ابتداء من سنة 1970) قد مكنني من الاتصال بالفلسفة التحليلية، وهي الفلسفة التي تعدّ المنافسَ اللامشروط للفينومينولوجيا وللهرمينوطيقا. غير أنني لم أعتبرها الخصم، بل وجدت فيها المكمل للدلاليات المنطقية بالاستناد إلى الدلاليات اللسانية التي كنت أدين لها بتصوري عن الخطاب؛ ذلك لأنني وجدت في فلسفة اللغة العادية المرتكزات الأكثر ثباتا. وقد فتح التمييز بين التداوليات والدلاليات، خصوصا، السبيلَ للتحليل المثمر الذي باشره أوستن[1] Austin وواصله سورل[2] Searle لأفعال اللغة، والذي لم أجد عنتا في توفيقه مع آرائي عن فعل القول والتزام القائل حيث يتحدد مصير الذات المتكلمة.

---

(1) جون أوستن (1911-1960) John Austin فيلسوف بريطاني تندرج أعماله ضمن خط الفلسفة التحليلية، وتمتاز بكونها تعد من روافد ما يعرف بنظرية اللغة العادية، وأشهر مؤلفاته على الإطلاق كتابه (1970) Quand dire, c'est faire في ترجمته الفرنسية؛ ونشير إلى أن عنوانه الأصلي هو How to do Things with Words (1962) **كيف نصنع الأشياء بالكلمات.**

(2) جون سورل John Searle (ولد سنة 1932) فيلسوف أمريكي من رواد التداولية، أنشأ نظرية محكمة في مقاصد الخطاب. من مؤلفاته المهمة أفعال اللغة (1969) Les actes du langage.

هذا، وقد حظيت دلاليات وتداوليات الجمل المتعلقة بالفعل، من حيث هي فرع من الخطاب، باستقلاليتها ضمن المجال الواسع للدلاليات والتداوليات المنطقية في اللغة الإنجليزية. وهكذا عملت على إدراج بعض من هذه التحليلات لنظرية الفعل، في معناها الأنجلوسكسوني، في تأويليتي للفعل الإنساني ضمن دروس لوفان لسنة 1971، أي قبل أن أبلغ بالابتكار الدلالي في **الاستعارة الحية** إلى تمامه. إن تفحص موارد الفلسفة التحليلية لنظرية في الفعل الإنساني، وكذلك الجهد المبذول لإدخال الدلاليات وتداوليات خطاب الفعل- بوصفها توسطا إجباريا- في فهم الذات، لم يظفرا بنتيجتهما المؤقتة إلا بعد خمس عشرة سنة في الفصول المخصصة للذات الفاعلة من كتابي **الذات وكأنها الآخر**. وفي أثناء ذلك سهلت الدراسات عن السرد وعن الوظيفة السردية إدخال الفلسفة التحليلية للفعل في الهرمينوطيقا لصالح التعريف الأرسطي للحبكة باعتبارها محاكاة للفعل. ولسوف نعود إلى هذه المسألة بعد حين.

ولم أزل معتقدا أيضا بأن الأولوية المنعقدة لمفهوم الفعل كانت تجد تسويغا إضافيا في الارتباط المترسخ شيئا فشيئا بالفلسفة الأخلاقية والسياسية. والحق أن الانتباه المنصب على المشكلة الأخلاقية، وما فصلتُ عنه بتاتا المشكلة السياسية، كان مواكبا لاختياري إشكالية الإرادة ولتحليلها ضمن تأمل في مصدر الإرادة الشريرة.

أثيرت مسألة «الدولة والعنف»[1] سنة 1957، وفي السنة ذاتها حملتني ثورة بودابست Budapest على كتابة مقالي المعنون بـ«المفارقة

---

(1) «Etat et violence».

السياسية»[1]، وهو ما سيحدد اقتحامي ميدان الفلسفة السياسية. وليس من باب الصدفة أن تظهر دراستي عن مؤلف نابير بحث في مسألة الشر في الفترة نفسها تقريبا؛ بالإضافة إلى العرض الذي أنجزته عن فلسفة إريك فايل E. Weil السياسية الذي لا أودُّ فصله عن البحث المخصص لماكس فيبر M. Weber ، وكان عنوانه «وجهة الإنسان السياسي»[2] (1959). من الواضح أن هذا الجمع من الدراسات يبقى معاصرا لما يمكن اعتباره تأويليتي الأولى، وأعني بها الهرمينوطيقا التي رفعت شعار «الرمز يحمل على التفكر»، ولذلك فلم تكن تحظى بالسند الصريح لتأمل في الفعل الإنساني. وهذا، فيما أرى، أحد الأسباب التي تفسر كيف أن تدخلاتي، في فترة الستينات، بل والسبعينات أيضا، ظلت محكومة بالطابع العرضي على صعيد الفلسفة الأخلاقية والسياسية. فحتى أحداث 1968 لم تُثر فيَّ غير تأملات مخصوصة، سواء تعلق الأمر بالجامعة أم بالحرية أم بالعنف أم بالإيديولوجيا، ولم أشرع في معالجة المشكلة الأخلاقية بوصلها بالمجال العملي، في كامل سعته، إلا بعد دروس لوفان عن دلاليات الفعل (1972). وعلى هذا فقد ظهر أول مرة سنة 1974 عرض مقدم بلوفان حول موضوع «مكانة مفهوم القانون في الإيتيقا»، الذي أثبتنا فيه أن الإلزام الأخلاقي هو من نظام دون الرغبة الشخصية في التحقق، أهمية؛ وأثبتنا فيه أيضا، وبقوة، المقاضاة من قبل الآخر، ولكن من دون الجهاز الحجاجي الذي سيكون جهاز «الأخلاق الصغرى» من كتاب الذات وكأنها الآخر.

(1) «Le paradoxe politique».

(2) «La vocation de l'homme politique».

جمع المقالان الأول والثاني في التاريخ والحقيقة في طبعته الأولى 1955، وألحق بهما الثالث في الطبعة الثانية سنة 1964.

وبهذا الصدد، سيقيم المقال[1] الذي حَبَّرتُه للموسوعة الكونية Encyclopaedia Universalis الجسر بين هذا البحث الأول والفصول المحكمة الضبط من كتابنا الصادر سنة 1990. وقد سعيت إلى تقريب هذه الأبحاث من محاولتي تنظيم جهات مستويات التحقق «للعقل العملي» المقترحة سنة 1979 بمؤتمر أوتاوا Ottawa حول المعقولية اليوم la Rationalité aujourd'hui. ولكن هاهنا أيضا كان المرور عبر الخطاب السردي هو الذي مَكَّن من إجراء تدرج رتبي أكثر تناسقاً بين طبقة خطاب الفعل في ازدواجية صياغته التحليلية والهرمينوطيقية، وطبقة النظرية الأخلاقية بأجزائها الثلاثة: الغائية téléologique والدياأنطولوجية déontologique والاحترازية prudentielle. وهكذا ارتسمت أنطولوجية للفعل الإنساني الثاوية في مستويات متنوعة، وهي وحدها ما كان يسمح بالحديث عن الوجود الإنساني بوصفه وجودا فاعلا، وكان عليَّ أن أضيف، ووجودا متألِّماً souffrant.

أرى حقا عليَّ الآن أن أعوض القارئ ما قد يستشعره من شتات وهو يستطلع الأبحاث الاستكشافية السابقة للزمان والحكاية بضبط العلاقات التي استقرت، من ثمة فصاعدا، بين إرث الفينومينولوجية الهوسرلية وإرث الهرمينوطيقا ما بعد الهيدغرية التي جسدها غادامير في الحقيقة والمنهج. وكما أفصحتُ في مقالي المعنون بـ«الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا» (وهو المقال الذي يستبق عملا صادرا في الفلسفة في فرنسا اليوم Philosophy in France Today (1983) بعنوان «في

(1) «Avant la loi morale: l'éthique» in *Les Enjeux*, supplément II de l'Encyclopaedia Universalis, 1985.

التأويل»[1]) المنشور من طرف أُرث W. Orth في **الأبحاث الفينومينولوجية**[2]، فقد اجتهدتُ في أن أعزوَ إلى الدعويين التاليتين نفس الاعتبار: إن ما قوضته الهرمينوطيقا ليس هو الفينومينولوجيا، ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في **الأفكار I** وفي **التأملات الديكارتية**، من جهة؛ وإن بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا لقرابة عميقة إلى الحد الذي تسمح فيه بالقول إن الفينومينولوجيا هي بالنسبة إلى الهرمينوطيقا الافتراض الذي لا سبيل إلى تجاوزه أو إغفاله، من جهة أخرى. كانت الفينومينولوجيا تطالب، في صياغتها المثالية، بالوظيفة الجذرية للتأسيس النهائي، استنادا إلى استبصار عقلي مباطن للوعي، شريطة القيام باختزال لكل المضمون المتعلق بالموقف الطبيعي. وقد اتسم هذا التسويغ النهائي، في الوقت ذاته، بسمة دلالة أخلاقية، بالقدر الذي يتضمن فيه الفعل التأسيسي ذو الطابع النظري مسؤولية الذات القصوى عن الذات الفلسفية.

تبدو الهرمينوطيقا ما بعد الهيدغرية، للوهلة الأولى، على طرفي نقيض مع المثالية الهوسرلية في كل دعوى. فهي تعارض مثلَ العلمية المنظور إليه على أنه التسويغ النهائي بتجربة الانتماء الأولى للذات العارفة والفاعلة والمبتلاة في عالم تجرب فيه الحضور، بدءا، بكيفية سلبية انفعالية. وهي تعارض مطلب العودة إلى الاستبصار الهوسرلي بأن كل فهم ينبغي أن يكون متوسطا من خلال تأويل يستعرض فيه ما ينطوي عليه من معاني متعددة لا يمكن تخطيها؛ وليس الكوجيتو بمنأى عن هذه

---

(1) «De l'interprétation».

وقد نشر ضمن مؤلف ريكور من النص إلى الفعل.

(2) *Phaenomenologische Forschungen.*

الضرورة، فتجربته الباطنية لا تبدو أقل عرضة للشك من مواقف المفارقة الخاضعة للاختزال الفينومينولوجي المشهور. إن نقد الإيديولوجيات الذي ألمعتُ إليه خلال هذه الفترة بدا لي تعزيزا للحظة التنائي **distanciation** التي كنت أراها تعارض، جدليا، لحظة الانتماء **appartenance** إلى العالم المتحدث عنه للتو. إن الكيفية الأشد جذرية التي وضعت الهرمينوطيقا بواسطتها أولية الذاتية موضع التساؤل هي اعتبار نظرية النص حجر الزاوية: فبقدر ما يغدو معنى النص مستقلا، بالفعل، بالقياس إلى القصد الذاتي لصاحبه، لا تصير المسألة المهمة هي العثور على القصد الضائع خلف النص، ولكن أن تبسط بإزائه «العالم» الذي يفتتحه ويكشف عنه. والحق أن كتاب **الاستعارة الحية** كان ينطوي أصلا على تعليق إحالة اللغة العادية التي من الدرجة الأولى، الموجه لفائدة إحالة من الدرجة الثانية، يتجلى العالم فيها لا من حيث هو مجمل موضوعات يمكن التحكم فيها، ولكن من حيث هو أفق حياتنا ومشروعنا، ومن حيث هو، اختصارا، وجودنا- في- العالم.

إن وظيفة التوسط هذه المعترف بها في الشعر سيتم ترسيخها، بعد ذلك بقليل، بالوظيفة التي يضطلع بها الخيال في النظام السردي. وهكذا فالتنقيح المزدوج على الصعيدين، الشعري والسردي، للبعد الإحالي للغة سيضع المشكلة الهرمينوطيقية الأساسية؛ ذلك أن ما يتعلق الأمر بتأويله في نص ما هو قضية عالم، أو مشروع عالم يمكنني الإقامة فيه وبسط إمكانياتي الأكثر خصوصية. وحتى أتوج هذه العلاقة الخصامية بين الهرمينوطيقا ما بعد الهيدغرية والمثالية الهوسرلية صِرتُ إلى الاقتناع بأن الذاتية، ومهما يكن من أمر الدعوى المثالية لمسؤولية الذات النهائية بالنسبة إلى الذات المتأملة، لا تشكل المقولة الأولى لنظرية في الفهم،

وبأن عليها أن تُفتقَد من جهة ما هي مصدر إذا كان يعنيها الوقوع عليها من جديد في دور أكثر تواضعا من دور المصدر الجذري. ثم إنه لا مناص هنا أيضا من ذات متكلمة لاستقبال شيء النص، واعتباره شيأَها، أعني لتتملكه، فتعوض بذلك لحظة التنائي المضايفة لإضفاء طابع النصية على التجربة. فألاّ يلزم عن التملك عودة متسترة للذاتية السيدة، ذاك هو ما تشهد به ضرورة التجرد عن الذات التي يفرضها فهم الذات إزاء النص. على هذا الأساس تجدني أتحدث في نص مؤرخ بسنة 1975 قائلا «إنني أستبدل بالأنا القائمة بأمرها الذات المتتلمذة على النص»، وبه استبقيت التقابل بين الذات والأنا الذي سيصير محور تأملاتي في **الذات وكأنها الآخر**.

على أن هذه التنقيحات التي أجرتها الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا لم تمنعني- ولا أخالها تمنعني اليوم- من الانتساب إلى فينومينولوجية هرمينوطيقية. ذلك لأنني اعتبرتُ الفينومينولوجيا، فيما خلا النقد الموجه إلى المثالية الهوسرلية، المقتضى الذي لا مندوحة عنه بالنسبة إلى الهرمينوطيقا، وذلك في حدود أن كل سؤال عن أي كائن، هو بالنسبة إلى الفينومينولوجيا سؤال متعلق بمعنى هذا الكائن. ثم إن اختيار جانب المعنى هو أيضا المقتضى الأشمل لكل هرمينوطيقا؛ فلهذه الأخيرة أيضا نصيب مما يمكن للتجربة أن تقوله، مبدئيا، من واسع نطاقها. وبهذا تدعونا الهرمينوطيقا أيضا إلى الرجوع، ضمن حدود الأثر الهوسرلي، من **التأملات الديكارتية** Méditations cartésiennes إلى **الأبحاث المنطقية** Recherches logiques، أعني إلى مرحلة في مساق الفينومينولوجيا حيث تكشف القصدية عن وعي موجه إلى خارجه ونازع نحو المعنى قبل أن يصير وعيا لذاته في لحظة التأمل. وإذن فقد يصير

ممكنا تأويل التنائي، بحسب الهرمينوطيقا، على أنه بديل للتعليق (الإبوخي) في الفينومينولوجيا التي تضع المعنى على مسافة من «المعيش» الذي ننغمس فيه كلية. وإذا كان من الصائب أن الفينومينولوجيا تبدأ، وقد ضاقت بمفهوم الحياة، حين نقطع العيش لإضفاء المعنى عليه، فيمكننا أن نقترح أن الهرمينوطيقا تعمِّقُ المبادرة الأولى للفينومينولوجيا في منطقتها الخاصة بها، وهي منطقة العلوم التاريخية، وعلوم الفكر عموما؛ فالهرمينوطيقا تبدأ هي الأخرى، وقد ضاقت بانتمائها إلى العالم التاريخي على نمط التراث المنقول، حين نقطع علاقة الانتماء هذه من أجل تزويدها بالمعنى.

ولإظهار هذه العلاقة المزدوجة التي بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، تحدثت عن تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، دون أن أغفل الحديث عن إمكانية تطعيم الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا؛ فقبل دلثاي وهيدغر وغادامير، وحتى قبل شلايرماخر، كان هناك ما يمكن اعتباره الهرمينوطيقا الكبرى للمعاني الأربعة للكتاب المقدس التي أعاد الآب دي لوباك de Lubac تشييدها ببراعة. إن تاريخي الفلسفة والهرمينوطيقا هما من التشابك، أخيرا، إلى الحد الذي نتمكن من استشفافه بأدنى عرض لهما.

تمكنت بفضل الإحالة على هذا الخصام الكبير الذي يجسد في الوقت نفسه مسارا طويلا، من التحرر من تصوري الأول للهرمينوطيقا بوصفها تأويلا موسعا للعبارات الرمزية، ومن صياغة فكرة عن فهم ذاتي تتوسطه العلامات والرموز والنصوص. فالرمزيات سواء أكانت تقليدية كالأساطير أم خاصة كالأحلام أو الأعراض]المرضية[لا تبسط مواردها في الاشتراك اللفظي إلا في سياقات مناسبة، وإذن في سُلَّم نص برمته،

كقصيدة مثلا، أو كسرد، على نحو ما سأقول لاحقا. فصراع التأويلات يقتضي سلّما نصيا لينبسط في مراتبه، من حيث هو يضع على ساحة الخصام مسألة رد الرمزية إلى مصادرها اللاواعية أو إلى بواعثها الاجتماعية، مع إعادة تجميع للمعنى الأشد ثراء والأرفع مستوى والأكثر روحية.

بيد أن الهرمينوطيقا إذا لم يعد ممكنا حدُّها، ببساطة، من جهة تأويلها للرموز، فإن هذا الحد ينبغي الاحتفاظ به بوصفه مرحلة بين الاعتراف الأشمل بالطابع اللغوي للتجربة [الإنسانية] - وهو الاعتراف الذي يشترك فيه هيجل وفرويد وهوسرل- وبين الحد الأكثر تقنية للهرمينوطيقا، أي التأويل النصي، الذي أثاره اعتبارُ الزوج المؤتلف سويا، الكتابة والقراءة. إن صيرورة الخطاب نصا تغدو، هكذا، شرط الممارسة المكتملة للدقة الثلاثية التي استعادها غادامير من مؤولي عصر النهضة، وهي دقة الفهم، ودقة التفسير، ودقة التطبيق. وبهذا فالانبهار الذي وسم بعض محاولاتي في فترة السبعينات بالكتابة وبالنصية، سيكشف بدوره عن حدودهما؛ وهو ما سيركز عليه الالتفات «من النص إلى الفعل» (وهو عنوان أبحاثي المجتمعة في مؤلفي **محاولات في الهرمينوطيقا** (1986) II، حيث يطغى آخر أبحاثها، تاريخيا، على الفترة التالية التي هيمن عليها **الزمان والحكاية**). إن هذا الإلحاح على توسط الكتابة كان من شأنه، على الأقل، أن قضى نهائيا- في نظري- على المثال الديكارتي والفيشتي fichtéen (نسبة إلى فيشته) وعلى جانب من المثال الهوسرلي أيضا لذات شفافة على نفسها. وبهذا الصدد، فإن ذات القارئ ليست هي الأولى بالتحكم في معنى النص من ذات صاحبه. فالاستقلالية الدلالية للنص متكافئة في كلتا الجهتين؛ وأن يفهم القارئ

ذاته معناه أن يفهم ذاته بإزاء النص وأن يتلقى منه شرائط انبثاق ذات، هي غير أناه، التي تظهرها القراءة.

ولكنني لا أقوى على إنهاء هذا الضبط المتعلق بالكيفية التي نتصور بها علائق الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا في بداية الثمانينات دون الحديث عن الدينامية التي كان عليها أن تقتلعني مما دعوته الانبهار بالكتابة وبصيرورة الخطاب نصا، وأن توجهني «من النص إلى الفعل». إنها مقتضيات النصية ذاتها التي حملتني، بمعنى ما، نحو خارج النص الذي يشكل الفعل الإنساني بامتياز. وقد اعتبرت أن من المهم منح عناية متكافئة لمشكلتين أخريين تثيرهما النصية وهما: أننا استطعنا أن نلمح، بين السطور، وضمن علاقة الكتابة بالقراءة، مشكلة التذاوت الكبرى التي على فلسفة للفعل أن ترفعها إلى مقام العقل العملي، بمناسبة ظواهر التدافع والتآزر من جهة؛ ومن جهة أخرى كانت مشكلة الإحالة للمنطوقات الاستعارية ومشكلة قدرتها على إعادة الوصف- وستنضاف إلى هذا الأمر قوة «التصوير» لعالم القارئ بفضل الحبكات السردية-، مناسبة لتقويم ما أطلقت عليه «الثقل الأنطولوجي» الذي أعزوه إلى اللغة.

والحق أني لم أنفك أسندُ التحليل الدلالي للإحالة على الاقتناع الحاصل بأن الخطاب لا ينشأ على الإطلاق ليهيم بذاته، بل هو يروم تزويد اللغة، في كافة استعمالاته، بتجربة وبكيفية للإقامة وللوجود- في- العالم، أعني بتجربة تتقدمه وتحمله على الإفصاح عنها. فهذا الاقتناع بأولية الوجود- في- العالم بالقياس إلى قولنا هو ما يفسر إصراري على الكشف، في الاستعمالات الشعرية للغة- وفي السرد لاحقا-، عن المقصد الأنطولوجي المنبث في الزعم الإحالي للمنطوقات المنظور فيها. والواقع أن الفعل يشكل، في فلسفة عملية، نواة ما يسمى في

الأنطولوجية الهيدغرية وما بعد الهيدغرية، بالوجود- في- العالم، وبفعل الإقامة، على سبيل الإشعار بأهميته.

وهكذا، فقد كان من نظرية النص ذاتها أن أثارت، وبكيفيتين مختلفتين، الانتقال من النص إلى الفعل، وذلك إما لأن العلاقة التذاوتية المنطوية في الخطاب توجه التحليل من جديد نحو العالم العملي للقارئ الذي يعيد النص وصفه أو تصويره، أو لأن العلاقة الإحالية التي لا تقل أهمية في الممارسة الكاملة للخطاب تنبه، من جديد، على أولية الكائن الفاعل والمبتلى المتضمن في العالم المقول قياسا إلى القول.

إن هذه التحويلات المنبني بعضها على بعض- تحويل هرمينوطيقا الرمز نحو هرمينوطيقا النص، ثم تحويل هذه نحو هرمينوطيقا الفعل- هي التي سيركز عليها تحليل الوظيفة السردية في فترة الزمان والحكاية.

ومقارنة بالمقالات المتفرقة في أعقاب **الاستعارة الحية**، يمثل تحرير **الزمان والحكاية** في بداية سنوات الثمانينات، قبل إنجاز **الذات وكأنها الآخر**، جهدا تنظيميا وتقويميا شبيها بما حصل مع أول جزء من فلسفتي في الإرادة بين سنتي 1948-1950.

ولئن وضعتُ جانبا التصانيف التي جمعت فيها مقالاتي، بسبب ما يطبع أسلوبها ونمط كتابتها من عجلة واقتضاب- **التاريخ والحقيقة**، **صراع التأويلات**، **من النص إلى الفعل (محاولات في الهرمينوطيقا II**)، التي أضيف إليها في مدرسة الفينومينولوجيا (حيث يمكن أن نعثر فيه على مقالاتي التي يهيمن عليها الطابع التفسيري للأثر الهوسرلي)-، فإن مؤلفيَّ **محاولة في فرويد** (1965)، و**الاستعارة الحية** (1975) هما فقط ما يمكن اعتبارهما روابط بين **فلسفة الإرادة** وأعمالي الأخيرة التي سأتحدث عنها الآن. إن كتابي عن فرويد كان يطمح، ولا شك، إلى أن

يكون أكثر من تفسير بسيط للتحليل النفسي، كما أن مؤلفي **الاستعارة الحية** لم يكن ليختزل في دراسة مجاز بلاغي.

هذا، وقد جلوتُ، آنفا، إسهامَ هذين التأليفين في بناء تصور موسع للهرمينوطيقا الفلسفية. على أن التحليل النفسي، من جهة، والبلاغة، من جهة أخرى، فرضا على التأمل الفلسفي الإحالة على نظامين معرفيين قائمين خارج مجاله. لا أريد القول، بهذا، إن التأمل الفلسفي كان يتغذى، في مؤلفيَّ الأخيرين، على ذاته، لا لأن الأمر كان بخلافه، كما سنعاينه، فحسب، بل لأن هذه النرجسية الفلسفية كانت مضادة للفكرة التي ما فتئت أدافع عنها، وأعني بها أن الفلسفة ستذوي، لا محالة، لو قطعنا حوارها الأبدي مع العلوم الرياضية أو مع علوم الطبيعة أو مع العلوم الإنسانية. ولكن محور عمليَّ الأخيرين يصدر مباشرة عن التراث العريق للفكر الفلسفي، سواء أتعلق الأمر بالزمان في الحالة الأولى، أم بالذات المنظور إليها من زاوية الجدل بين الذات والغير Le même et l'autre في الحالة الثانية. إن حوار الفلسفة مع العلوم الإنسانية لم ينقطع، ولو أنه ينبعث بين الفينة والأخرى، بما تطرحه الفلسفة من مسألة على هذه العلوم. وإنه ليمكننا القول إن التأمل الفلسفي، في كتابي الأخير، إنما يعود إلى مقره بفضل نفس الحركة التي ألقت به، أولا، إلى خارجه، فكان أن تأخر، بمعنى ما، عن الأوبة إلى مستقره بما قطعه من التواءات وتعرجات وتوسطات.

إن الزمان هو الموضوع الفلسفي الذي يهيمن على **مدار الزمان والحكاية** على ما يظهر من نظام العنونة. وكنت إلى غاية تأليف هذا الكتاب لم أنشر، تقريبا، شيئا عن هذا الموضوع، على الرغم من أنني أدرجت الزمان، خلال سنوات عدة، في دروس تاريخ الفلسفة

بالسوربون أو في نانتير أو في شيكاغو. أثيرت مسألة التاريخ، بالفعل، بدءا من سنة 1949 في مقالي «هوسرل ومعنى التاريخ»؛ وتعود المسألة ذاتها في لبوس آخر، وأعني بذلك التأمل في الوضع الخاص بتاريخ الفلسفة، وفي الموضوعية والذاتية في التاريخ، وفي معنى التاريخ عموما، وفي معنى التاريخ والأخروية المسيحية، وفي التقدم والاشتباه والأمل... إلخ. وحمل **التاريخ والحقيقة** -وهو أول مؤلفاتي الجامعة لمقالاتي- طابع هذا الهم المُلِح على «معنى التاريخ» بحسب الاستعمالات المتعددة لكلمة «معنى».

ولكن الإلحاح الشديد لمسألة الزمان لم يكن محسوسا بعد، أو لربما كان بطريقة منحرفة من زاوية فكرة التراث المعالجة في مؤتمرات كاستيلي (1963)، أو عن طريق فكرة الكلام بوصفه حدثا («البنية واللفظ والحدث» (1967)، «الحدث والمعنى» (1971)). اقتحمت مسألة الزمان من خلال اهتمامي بالسرد، وبـ«الوظيفة السردية» (هناك مقال لي يحمل هذا العنوان بتاريخ 1979، وكانت الحلقة الدراسية التي نظمتها حول مسألة السردية la Narrativité قد نشرت أعمالها سنة 1980). ولم أتمكن من الكتابة عن موضوع الزمان إلا بعد أن أدركتُ ارتباطا معنويا بين «الوظيفة السردية» و«التجربة الإنسانية للزمان» (وهذا عنوان مقال لي بأرشيف الفلسفة لسنة 1980).

إن الأجزاء الثلاثة من كتابي **الزمان والحكاية** لا تعمل إلا على تحليل وتعقيد وتصحيح الفكرة الموجِّهة والقائمة في أصل هذه الأبحاث الأولى، وهي أن السرد لا يُنهي مساره إلا في تجربة القارئ التي «يعيد تصوير» refigure تجربتها الزمنية. وهكذا فالزمان، بحسب هذه الفرضية، هو ما يحيل إليه السرد، في حين أن وظيفة السرد هي مفصلة

الزمان على نحو يهَبه شكل تجربة إنسانية.

هذا، وكان اقتحام المسألة الفلسفية للزمان، من خلال السرد، يقتضي اهتماما متقدما مني بالسردية قياسا إلى كل معالجة لمسألة الزمنية. وإني لأعتقد باختلاف وتعدد أسباب هذا الاهتمام. وقد نبهت سابقا إلى دراساتي المتقدمة عن التأريخ وعن معنى التاريخ. وهاهنا، بكل تأكيد، نقطة انطلاق مهمة؛ ولكن لا البنية السردية للتاريخ، ولا مستلزمات المعرفة التاريخية لفلسفة للزمان، كما وقفت على ذلك الآن، قد حظيتا بالاعتبار آنذاك. والحق أن الخصائص البارزة للسرد، من حيث هو بنية لغوية متميزة، هي التي قادتني إلى الاهتمام بالسرد لذاته. وقد اصطدمتُ، في خصامي مع البنيوية، بالتحليلات البنيوية المفضلة للسرد من حيث هو صورة مقالية تبادلية؛ هذا فضلا عن أن مناقشاتي الهادئة مع غريماص حفزتني هي الأخرى على تأكيد اختياري هذا الموضوع للدراسة.

وكان لاهتمامي بنظرية السرد سبب آخر؛ فقد اكتشفت، خلال تدريسي بجامعة شيكاغو، إبستيمولوجية للمعرفة التاريخية تقيم علاقة بين التفسير في التاريخ والبنية السردية- (حلَّلت هذه الإبستيمولوجية «السردية» في القسم الثاني من الزمان والحكاية) ووجدت أيضا في فلسفة اللغة الإنجليزية مصدرا حاسما لمعلوماتي عن اشتغال «الجملة السردية»، سواء على صعيد المعنى أو على صعيد زعم الحقيقة للقضايا السردية. ولم تقتصر تعاليم الفلسفة التحليلية على الدعم الذي منحتنيه على مستوى التحليل الصوري للسردية فحسب، بل إنها اقترحت، علاوة على ذلك، بديلا للتحليل الصوري مختلفا عن التحليل المميز للبنيوية الفرنسية، وكان ذلك على مستويين: ففي الحين الذي توجه فيه البنيوية الفرنسية

اهتمام الباحثين والقراء نحو النقد الأدبي، يعمل كتاب اللغة الإنجليزية على وضع بنية السرد في علاقة مع بنية المعرفة التاريخية، من جهة؛ ومن جهة أخرى كانت الفلسفة التحليلية تدعو، بفضل وجهتها الدلالية، إلى استقصاء قيمة صدق المنطوقات التاريخية، في حين ظلت البنيوية الفرنسية مطبوعة بأصولها السوسيرية، ومبدية حذرا نسقيا بصدد كل محاولة للعبور إلى خارج حدود اللغة، وصارفة، بالتالي، كل تساؤل عن واقعية الأحداث الماضية، وقد بقي مثالها على الصعيد السردي هو سرد الخيال الذي استُبقي هو الآخر في محايثة للغة. وهكذا عمد رولان بارث إلى تأويل «أثر الواقع» على أنه مناورة للخطاب يستقري الوصفُ من خلالها وهماً إحاليا. ولأجل هذين السببين منحتُ الفلسفة التحليلية للسرد من الاعتبار، في صياغتي الخاصة للسردية، بقدر ما منحت للتحليلات البنيوية.

وأود أن أركز على مصدر آخر لاهتمامي القديم بمسألة السرد، وأريد بذلك ما يتعلق باقتحاماتي المتقطعة في مجال التفسير التوراتي. فقد كنت مفتونا، ولمدة طويلة، بأعمال فون راد Von Rad المنصبة على العهد القديم؛ وهو، كما نعلم جميعا، يشطر اللاهوت التوراتي إلى مجموعتين نصيتين كبيرتين: المرويات الكبرى التي تهيكل سُنن إسرائيل من جهة، وتعاليم كبار أنبياء إسرائيل من جهة أخرى. فحاولت من جهتي أن أصنف ضمن الأجناس الأدبية الكبرى لقصة الخلق وللتوراة والنبوة والحكمة والأناشيد كيفيات «تسمية الإله» «nommer Dieu» كما تجلو ذلك مقالاتي: «التفسير والهرمينوطيقا» (1971)، «هرمينوطيقا الشهادة» (1972)، «التجلي والدعاء» (1974)، «الفلسفة وخصوصية اللغة الدينية» (1975)، «هرمينوطيقا فكرة الوحي»

(1977)، «تسمية الإله» (1977)[1].

ولكن إذا كان من الحق أنني ولجتُ، بواسطة السرد، في معالجة موضوعة الزمنية، فإن هذه المعالجة هي التي فرضت طابعها الفلسفي على كل تأملاتي في السردية. فقد كانت فكرة الوظيفة السردية، من حيث هي متميزة عن فكرة الصورة أو البنية السردية، تقود نحو فكرة مفادها أن الحكاية هي فعل خطاب يتوجه إلى خارج ذاته، ونحو تمحيص المجال العملي لمتلقيه. وأن يكون البعدُ الزمني للمجال العملي هو ما وقع تعيينه بامتياز، فهذا ما كان يتطلب البرهنة.

إن ما كان يقوى على منح المشروعية، من جانب التجربة الزمنية، للفكرة الموجهة **للزمان والحكاية**، وأعني بذلك وجود علاقة تشارط متبادل بين السردية والزمنية، إنما هي النتيجة التي ما انفكت دراساتي عن الزمان أو محاضراتي أو الحلقات الدراسية التي أدرتُها تشخَصُ لها. وكان حاصل هذه النتيجة أن مفهوم الزمان يبقى بؤرة من الصعوبات والمعضلات يلوح أنْ لا مخرج منها. وكنت أرى أن المعضلة الكبرى التي طغت على الأخريات تكمن في مقاربتين لا تقبل الواحدة منهما الرد إلى الأخرى: مقاربة فيزيائية كسمولوجية ومقاربة سيكولوجية فينومينولوجية. وبقدر ما بدت الواحدةُ منهما قوية على حدة، كانت محاولة استخراج زمان «العالم» من زمان «النفس»، أو العكس، تبدو عبثية وآيلة إلى الفشل لا محالة. وقد تركزت هذه المعضلة حول بنية

---

(1) «Exégèse et herméneutique (1971); «Herméneutique de témoignage» (1972); «Manifestation et proclamation» (1974); «La philosophie et spécificité du langage religieux» (1975); «Herméneutique de l' idée de Révélation» (1977); «Nommer Dieu» (1977).

الحاضر التي لمحتُها تنشعب إلى جهتين: الآن الحاضر (الراهن) المختزل إلى قَبْلٍ وإلى بَعْد لامتناه، والحاضر الحي الغني بماضٍ مباشر وبمستقبل يوشك أن يقع. وهناك معضلة أخرى أبرزها فحص التجربة الفينومينولوجية الخالصة؛ ذلك أن الزمان «المعيش» بدا لي كما لو كان غير قابل للسبر من حيث هو كليةُ زمان أوحد، لا تعدو الفترات الزمنية أن تكون أجزاء له، بحسب التأكيد الكانطي. فلا كانط ولا برجسون تمكّنا، في نظري، من تقديم معنى يمكن قبوله لفكرة الاستبصار المطبقة على الزمان من حيث هو كذلك، سواء أكان الاستبصار متعلقا بصورة الحساسية أم بتدفق نفسي متصل.

لقد بدا تمنع الزمان عن السبر لا يقهر. على أن هذا لا يعني أن الزمنية لا يمكن اختراقها بالكلية؛ فالتحليلات التي أفردتها لأوغسطين ولهوسرل ولهيدغر- وهي المؤلفة للقسم الأول من **الزمان والحكاية III** تعرض للتمفصل الفريد في نوعه، ولنقل، بصيغة أفضل، لتشابك الماضي- من حيث هو موضع الذكرى والتاريخ- بالمستقبل- من حيث هو موضع التوقع والتوجس والترجي- وبالحاضر- من حيث هو لحظة الانتباه والمبادرة-. وبهذا الصدد فقد ظل أوغسطين بالنسبة إليَّ أستاذا لا يُنَازع، على الرغم من ألمعية هوسرل وهيدغر. وإنها لأستاذية تدعو إلى التعجب بالنظر إلى أنه هو من كشف عن المعضلات المنطوية في تجربة زمان باطني، أعني استحالة استحصالِ بنيات الزمان الكسمولوجي من هذه التجربة الباطنية. وهكذا فبقدر ما يتوغل الفكر في تحليل التجربة الزمنية يرتفع تورطه في معضلاتها.

ويمكن القول إن تأملي في السرد وفي الزمان كان ينتهج في كل منهما مسلكا متميزا، إلى غاية اختراع نقطة المفرق المثلى التي يمثلها،

بالنسبة إليَّ، التقاطع بين مفهوم تمدُّد النفس distention animi المستخرج من الكتاب الحادي عشر من **اعترافات** أوغسطين، ونظرية الحبكة المأسوية المستعارة من شعرية أرسطو؛ وأراني أتحدث هنا عن اختراع بسبب أن التقاطع المذكور يمكن اعتباره «مكتشفا» أو «منشأ». فمعضلة زمان النفس «المتراخية» بين ماضي الذاكرة ومستقبل التوقع وحاضر الحدس، يقابلها «بناء الحبكة» لعوارض فعل متصنع. وهنا قد نعثر على عرض في الجزء الأول من **الزمان والحكاية I** لنموذج تمفصل بين التجربة الريبية للزمان والمعقولية السردية. وقد جرى التركيز فيه على العلاقة العكسية بين خصائص التوافق وخصائص التنافر، بالانتقال من صعيد تجربة الزمان، حيث يمتاز التنافر على التوجه القصدي، إلى صعيد الحبكة المأسوية، حيث يمتاز التوافق المقام من قبل الحبكة على تنافر عوارض الفعل المأسوي.

ولست أخفي الطابع المنشأ للأنموذج المقترح. ومهما يكن من بعض الإشارات التي كنت أومئ إليها في نص أوغسطين، فلم يكن هذا الأخير ليعتقد إطلاقا بأن السرد يمكنه أن ينهض بأسباب الرد الملائم على الصعوبات التي ما انفكت التجربة الزمنية تولدها. أما المسألة التي كانت تستأثر بكل أنواع العناية فهي، عنده، العلاقة بين زمان النفس والحاضر الأبدي للإله ؛ وكانت المعضلات التي يتوجب حلها، في نظره، هي المتعلقة ببدء الزمان، التي هي معضلة الخلق برمتها.

وبهذا المعنى فليس من اليسير فَصْلُ التحليلات المبثوثة في الكتاب الحادي عشر من اعترافات أوغسطين عن سياق الكتب الأخيرة المندرجة فيه بفضل تأمل في سفر التكوين. هذا، وأما أرسطو فلا يحملنا على التفكير في أن الزمان يمكن اعتباره المرجع النهائي للتنظيم المجرى من

قِبلِ الحبكة على مستوى الفعل المأسوي. فإذا كانت الحبكة (الميتوس muthos) حقا هي المحاكاة (الميميسيس mémesis)، فهي كذلك للفعل دون صريح اعتبار للزمان. ومع ذلك فتعريف الميتوس بكونه محاكاة للفعل قد يسوغ القيام بالخطوة الإضافية الكامنة في انتزاع التركيبة الزمنية من الفعل والبحث فيها عن المبدأ التصويري على صعيد الخيال الشعري. والحق أن العنف الأكبر الممارس على شعرية أرسطو لا يكمن، دون شك، في هذه القراءة المضفية لطابع الزمنية على الحبكة المأسوية، ولكن في إعادة تعريفها بجعلها متمادية coextensif لكلية المجال السردي. والواقع أن أرسطو لم يَرُم هذا الأمر، بالنظر إلى أن التمثل المأسوي الذي يحدونا على القول إن الفاعلين «يقومون» بالفعل بقي متميزا لديه عن السرد الملحمي narration épique حيث «يقول» الشاعر فعل الأشخاص المتمايزين عنه. ولكن أرسطو، على الرغم من هذا، لا يبدو أنه يمنع هذه القراءة المضفية لطابع السرد كمنعه للقراءة المضفية لطابع الزمنية، من جهة أن عملية التركيب التي كنت أدعوها بـ«التصويرية» هي، في نظره، مشتركة بين التمثل المأسوي والسرد الملحمي. وإذا كانت شعرية أرسطو تفتقر إلى مقولة شاملة لجهتي محاكاة الفعل، فالنقل الذي يكمن في جعل نوعٍ محتوى، ونعني به السرد، الجنسَ الحاوي لم يفسد التحليل الأرسطي للحبكة، بل أقر بصحته فيما يتجاوز القصد المفترض لصاحب الشعرية.

ومهما يكن من أمر الانتهاكات التي جرت بواسطة قراءتي الموازية لاعترافات أوغسطين ولشعرية أرسطو، فقد كانت الفكرة حاضرة وملقاة على بساط المناقشة، وأعني بذلك وضع التنافر المتوافق موضع الزوج المميز للزمنية الحية حسب أوغسطين وللتوافق المتنافر الخاص بالحبكة

السردية لدى أرسطو. وقد شغل بناء هذا التضايف الكبير الجزء الأول من **الزمان والحكاية**؛ وكان حاصل هذا الكتاب هو صياغة النتيجة الهادئة لمساعي سابقة، سأعرض هنا لمنشئها.

لقد فرغتُ الآن من الإشارة إلى «القفزة» التي يمثلها التضايف الأكبر **للزمان والحكاية I** بالقياس إلى الأبحاث المتفرقة- بكل معاني هذه الكلمة- للفترة التي تلت **الاستعارة الحية**. وأود الآن أن أركز على التواصل مع أعمالي السابقة التي يقعِّد له تحليل الفرضية المركزية. وقد نهض قطبا التثبيت، وهما المكونان لمفهومي «التصوير» و«إعادة التصوير» بضمان هذا التواصل.

عثرتُ في المفهوم الأول- «التصوير»-، وقد حلَّ في موقع جديد، على بعض المشكلات التي سبق أن شغلتني إبان الفترة السجالية لسنوات السبعينات. ولكنني ألفيتها في جو من الرصانة البناءة، ووجدتُ، فضلا عن ذلك، مشكلات خاصة ذات ارتباط بمسألة الزمان.

كانت أولى المشكلات متعلقة بتركيب مضبوط على المستوى النصي. وبهذا الصدد كان مثال بناء الحبكة يمنح مثالا نموذجيا للابتكار الدلالي يمكن مقارنته، تماما، بذلك المستخدم في حالة **الاستعارة الحية**. وبهذا أمكنني القول إن **الاستعارة الحية والزمان والحكاية** يشكلان توأما، يشتغل الواحد في إطار نظرية الاستعارات، والآخر في إطار نظرية الأجناس الأدبية. إن سبل الخيال الخلاق، ولنقل سبل الرسوم التخطيطية، كثيرة بالفعل؛ فهنا نجد إنتاج ملاءمة إسنادية جديدة، وإسناد غير ملائم؛ وهناك نعثر على إنتاج حبكات تؤلف بكيفية أصيلة المقاصد والعلل والمصادفات. وبهذا المعنى، فمن الممكن موضعة **الزمان والحكاية** ضمن خط فلسفة في الخيال تعود في أصل انطلاقتها إلى رمزية

الشر. إن هذا التوازي بين الزمان والحكاية والاستعارة الحية المنظور إليه من زاوية الابتكار الدلالي يتواصل في ضبط تكميلي للابتكار الدلالي؛ وفي كلتا الحالتين تكمن مهمة الهرمينوطيقا في استجلاء نمط من المعقولية شديد الارتباط، تحديدا، بهذا العمل التخطيطي على صعيد المخيلة، وفي إفراده بالأولية قياسا إلى التشبيهات المتولدة عن منطق للتحويلات. وقد عاد فانبعث من جديد حواري القديم مع السميائيات البنيوية، واتخذ هيئة مواجهة بين المعقولية السردانية rationalité narratologique والمهارة السردية intelligence narrative، المهذبة بالاحتكاك مع الحكايات التقليدية الممتد «تاريخها» من الفولكلور والملاحم الوطنية إلى غاية رواية القرن التاسع عشر، والخاضع للفحص من قبل الكتابات المعاصرة، فإذا به يلفي ذاته في موقف القطيعة مع الإجراءات السارية للتركيب السردي. وكما في حالة الاستعارة، فقد رحت أدافع عن استقلالية السرديات Narratologie بإزاء المهارة السردية هذه، ولكن دون أن أغفل القرابات الظاهرة بين القراء المنعزلين والكتاب الهامشيين؛ والحق أن هذه التحالفات السرية كانت تميز المقدمات التي أنصفها مفهوم الابتكار الدلالي.

هذا، وقد كان من شأن الزمان والحكاية، فضلا عما سبق، أن أنعش الحوار الشهير الذي كان دائرا بين التفسير والفهم. ولم يكن هذا الانبعاث بالمفاجئ، من جهة أن الحوار، وقد صيغ في الحدود الأكثر تعميما، قد سوغ استعراض «بعض الارتباطات البارزة بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ» (1977). فقد شكل السرد، بهذا الصدد، نقطة اللقاء بين المقولات الثلاث المذكورة: فالتركيب السردي يشتغل على المستوى النصي؛ ثم إن الفعل الإنساني هو ما يحاكيه

السرد؛ وأخيرا، فالسرد يروي تاريخا. وإذن فليس مما يبعث على التعجب أن يستأثر جدل التفسير والفهم بتحليلات فسيحة في القسم الثاني من **الزمان والحكاية I** المخصص للتأريخ، ثم في **الزمان والحكاية II** الموقوف، بتمامه، على النقد الأدبي في سياق سرد الخيال. وعلى هذا الأساس فقد كان ممكنا أن يعد القسم الثاني من **الزمان والحكاية I** والزمان والحكاية II، بكليته، مؤلفا واحدا، وأن يعنون بـ«التصوير السردي». بيد أنه لا ينبغي أن يستنتج من هذه القرابة أنني وددت أن أجُرَّ التأريخ إلى جانب الخيال، كما فعل ذلك كتاب آخرون. فسنرى لاحقا أن المرويات التاريخية وكذا مرويات الخيال تتقابل من جديد بكيفية قطبية متى اعتُبِرت من زاوية إعادة التصوير. وإن هذا التقابل ليثير مشكلة التقاطع بين التاريخ والخيال التي ما كانت لتناقش لو لم يكن بين رواية التاريخ ورواية الخيال تقابل مبدئي فيما يتصل بزعم امتلاك الحقيقة. على أنني اجتهدتُ في فصل مشكلات «التصوير» عن مشكلات «إعادة التصوير» ما وسعني الأمر، كيما أُظهر، تحديدا، التوازي بين السرد التاريخي وسرد الخيال متى اصطدما، على الصعيد الإبستيمولوجي، بجدل التفسير والفهم.

ويمكنني القول، فيما يتعلق بالسرد التاريخي، بأنني لم أخضع للإغراء الذي فتن بعض منظري اللغة الإنجليزية «السرديين»، وأقصد بذلك اعتبار التفسير التاريخي مجرد إقليم من المهارة السردية intelligence narrative، كما لو كان التاريخ نوعا من جنس الحكاية؛ فقد عمدتُ، على العكس من ذلك، إلى اتخاذ حالة التفسير التاريخي مناسبة لتمحيص جدل التفسير والفهم الذي كنت عالجته على نحو أولي بواسطة مفهوم النص، أو في إطار نظرية الفعل. وعلى نحو ما بدا لي

ضروريا النظر إلى المهارة السردية، من حيث هي فهم الحبكات، على أنها رحم matrice التفسير التاريخي، فكذلك بدا لي ضروريا اعتبار الخصائص التي تحرر بها التاريخ من السردية البسيطة بفضل قطيعة إبستيمولوجية حقيقية. وفي هذا الشأن زودتني تطورات علم التأريخ الفرنسي بأرضية مناقشة لا تقدر قيمتها.

واجتهدت بعد ذلك، وفيما يتصل بسرد الخيال، في أن أرفُدَ ميدان النقد الأدبي بنمط من الدقة الإبستيمولوجية الشبيهة بتلك التي أثارها علم التأريخ. فلم يكن كافيا اعتماد المناقشة القديمة للبنى النصية في حالة سرد الخيال المخصوصة. وقد كان على مفهوم الزمان أن يعتبر رهانا متميزا في نظرية التصوير. ولنقل، اختصارا، إن التصوير السردي إنما خضع للتحري من حيث هو نظام زمان. وإذا لم يكن بوسعي أن أذكر هاهنا غير اسم واحد، فسيكون هو اسم هارالد فاينرش Harald Weinrich صاحب Tempus. فأنا مدين له بفكرة تحليل نصي للتنويعات بين الأزمنة النحوية temps verbaux في مجرى السرد. وبذلك ظهرت مشكلات جديدة ما أمكن تعقلها إلا من زاوية الزمان، كالعلاقة بين زمان فعل الحكي (القول) وزمان الأشياء المحكي عنها (المقول)، وبصيغة أدق، بين زمان القول وزمان القائل. وهكذا لاحت في الأفق مشكلة فريدة ومثيرة، هي مشكلة «الصوت السردي» الشبيه بذلك الذي توجه إلى الشاب أوغسطين حين نشر الكتاب المقدس بين يديه قائلا له: خذ واقرأ ! فهذا الصوت المتجه إلى القارئ «قبل أن يقرأ» يبدو صادرا عن ماضٍ لاواقعي هو ماضي الحدث ذاته المؤسس لأمر القراءة.

وقد ألفيت، تحت العنوان الثاني- «إعادة التصوير»-، بعضا من المشكلات المناقَشة سابقا. ولكنني أعتقد أن **الزمان والحكاية III** يحقق

هاهنا بالذات تقدما معنويا، لا بالنسبة إلى التحليلات السابقة فحسب، ولكن بالنسبة إلى فرضية العمل المصاغة في مفتتح **الزمان والحكاية I**.

كانت مشكلة إحالة الخطاب هي المشكلة القديمة التي عادت لتطفو من جديد؛ وكانت واحدة من الرهانات الكبرى في خصامي مع البنيوية الفرنسية. هذا، وكان مؤلفي **الاستعارة الحية** مناسبة لقضية مجازفة، وهي اتساع التمايز بين المعنى والإحالة للمنطوقات الاستعارية، وإن يكن ذلك ضد تعاليم فريجه. وعلى هذا تحدثت في أعقاب رومان ياكبسون عن الإحالة «المنقسمة» و«المتشضية». وبحسب هذه الفرضية، لا تقف العبارات الاستعارية عند حدود خلق لمعنى قائم على ملاءمة دلالية جديدة، ولكنها تسهم في إعادة وصف الواقع، بل وصف وجودنا – في– العالم، بفضل التطابق بين الرؤية –مثل على صعيد اللغة والوجود– مثل على الصعيد الأنطولوجي. كنت أعلنت، آنفا، عن التحفظات التي يبتعثها اليوم مثل هذا الاقتراح. ولكن هذا لا يعني البتة أنني أعدل عن هذا الضرب من الحمولة الأنطولوجية التي تحرك، في كل الأحوال، تصدع اللغة النازعة إلى الانغلاق على ذاتها والهيام بنفسها. إلا أن الأمر الذي كانت تفتقر إليه نظرية الإحالة الاستعارية، على ما يبدو لي اليوم، هو التوسط المجرى من قبل القراءة بين قصد الحقيقة للمنطوق الاستعاري وتحقق هذا القصد خارج النص. إنه العالم، كما سبق أن أشرت إلى ذلك فيما مضى، عالَمُ القارئ الذي يعاد وصفه بهذه الكيفية التي هي إعادة قراءة للعالم وللذات.

يستخلص **الزمان والحكاية III** نتائج هذا التمحيص لمفهوم الإحالة الاستعارية بمدِّه إلى مجال المنطوقات السردية. بيد أن الأمور لا تفتأ

تتعقد إلى الحد الذي يتعذر معه استعمال مفهوم الإحالة، المنظور إليه على أنه شديد الارتباط بالمنطق الماصدقيlogique extensive، ولا حتى مفهوم إعادة الوصف الشديد التعلق بنظرية محددة للوصف. وبتأثير من التصور ما بعد الهيدغري، ولنقده الجذري للحقيقة-التطابق، ولدفاعه عن الحقيقة-التجلي، صرتُ إلى القول بأن المنطوقات السردية والاستعارية، التي تتكفل بها القراءة، تهدف إلى إعادة تصوير الواقع بالمعنى المزدوج لاكتشاف أبعاد مطموسة من التجربة الإنسانية ولتغيير نظرتنا إلى العالم. وهكذا وجدتُ نفسي بعيدا جدا عن تصور خطي لإحالة غير مفصح عنها، والمشغلة تلقائيا من خلال منطوقات غير مفصح عنها هي الأخرى؛ لقد بدا لي أن إعادة وصف الواقع تكون إعادة تنظيم فعالة لوجودنا- في- العالم يوجهها القارئ ذاته وقد دعاه النص إلى أن يصير قارئ ذاته، بحسب مقولة بروست التي يحلو لي ذكرها.

إن هذه الاعتبارات التي تنتصر لاستبدال فكرة إعادة التصوير بفكرة الإحالة، كانت إلى ذلك الحين أيضا مشتركة بين نظريتي الاستعارة والسرد؛ ثم انضافت إليهما مجموعتان من الحجج الخاصة بميدان السردية. أولاها أن البعد الزمني للفعل هو ما كان خاضعا للتصوير؛ والأخرى أن إعادة التصوير اتخذت، في حالة السرد التاريخي وفي حالة سرد الخيال معنى مغايرا، بل وضعا معارضا. وقد منح هاذان الاعتباران للفرضية المبدئية تعقيدا غير منتظر؛ فمن جهة الزمنية، أولا، ارتقت كل أنواع المعضلات المثارة آنفا إلى المقام الأول، فكان أن نجم عن ذلك أنني توصلت إلى تصور النسبة إلى السردية، سواء في نظر المؤرخين أو الروائيين، كما لو كانت ردًّا مقترحا لمعضلات الزمان. على هذا النحو

وضعت «معضلية» (= أبوريطيقا aporétique) الزمان وجها لوجه بإزاء «شعرية» (= بوإيطيقا poétique) السرد. لقد كنا بعيدين عن التضايف البسيط المطبوع لماماً بالمفارقات التي بين **تمدد النفس** عند أوغسطين **والحبكة** الأرسطية؛ وقد امتدت الوسائط بين القطبين واضطربت. ثم تضاعف مفهوم «إعادة التصوير»، من جهة تشعب السرد، إلى سرد تاريخي وسرد الخيال. فالخيال يعيد تشكيل تجربة القارئ بواسطة وسائل لاواقعيته وحدها، وأما التاريخ فينجزها بفضل إعادة بناء الماضي على أساس الآثار التي أبقاها. كان بإمكاننا، ولا شك، الحديث هنا أيضا، وفي مقابل الخيال، عن واقعية الماضي، إلا أنها واقعية «الغائب عن التاريخ» بحسب عبارة ميشيل دو سارتو M. de Certeau الممتازة، التي توجه، على نحو ما، مقاربات المؤرخ انطلاقا من غيابه بالذات.

أنهيتُ هذه التأملات عن المناوبة بين الخيال والتاريخ باقتراح، سينهض على أساسه تأملي اللاحق: أليس هذا الذي ندعوه بالهوية السردية، سواء أكانت للأفراد أم للجماعات التاريخية، هو النتاج اللامستقر (المضطرب) للتقاطع بين التاريخ والسرد؟ لقد شكل هذا الاقتراح النتيجة الأكثر متانة لمشروع متمخض عن فكرة بسيطة- التأسيس المتبادل للزمان وللسرد-؛ بيد أنها فكرة لم يكُفَّ فحصها عن تنقيحها.

فرغتُ من كتابة **الزمان والحكاية** سنة 1984 (استغرقت زهاء سنة في تحرير النتائج التي أضحت نبرتها أشد إشكالية من الكتاب نفسه). وشرعت أتحرى، على أثره، تكملة له إجابة لدعوة كريمة من جامعة أدنبره Edimbourg لإلقاء مجموعة من المحاضرات في إطار قراءات جيفورد Gifford Lectures سنة 1986. وقد استولت عليَّ فكرة اقتراح

حصيلة مؤقتة لأبحاثي المتعلقة بمفهوم الذات. كنت قد تناولت منذ فترة بعيدة فحص الكوجيتو الديكارتي والكانطي من حيث هو قوة مؤسسة للحقيقي، وإذا بهذا النقد المطبق على الذات المتأملة أو الترانسندنتالية، أولا، يمتد تدريجيا بمناسبة تأملاتي في السرد إلى الأولية النحوية لضمير المتكلم وإلى الأنا النفساني في العملية التأملية: ألم يكن السرد في الغالب Er-Erzählung، وسردا بضمير الغائب (هو، هي) أكثر منه اعترافا أو تأملا بصيغة ضمير المتكلم أو ترجمة ذاتية؟ ألم يكن الأنا البروستي (نسبة إلى مارسيل بروست) ضمير غائب متخفيا؟ أكان عليَّ أن أستسلم إلى شك يعصف بكل مفهوم للذاتية في نكوص ضمير المتكلم أو الأنا؟ يستحيل أن يكون الأمر كذلك بعد الذي خضت من خصام لصالح موقف القائل على صعيد الخطاب، ولصالح موقف الفاعل على صعيد الفعل. ولقد كان ينبغي أن يُبحث عن الحل، في نظري، في استكمال بعض الملاحظات المتعلقة بالتمييز الممكن بين الذات والأنا. ألم أجازف بعبارات من هذا القبيل: على الأنا الأناني أن يذوي لتتولَّدَ الذات، صنيع القراءة؟ وبهذا ظهر تكافؤ قوي بين التأمل ومصطلح الذات، كان يقتضي استثمار مضامينه المتعددة.

لقد كنت أراها متوزعة بين جهات ثلاث. فقد كان الرهان الأول يتمثل في إنجاح إدراج إجراءات موضوعية متنوعة متعلقة بالخطاب وبالفعل في العملية التأويلية، من خلال التعريج عبر الموضعة الضامنة للتمييز المترسخ بين الأنا المباشر والذات المتأملة. إن الذي اندرج في هذا المنعرج التأملي هو جملة تحليلات اللغة والفعل التي بحثت عن مقاربة أولى لها في السميائيات البنيوية، والتي عثرت، بشأنها على

أصناف منشأة على نحو متميز في الفلسفة التحليلية للغة الإنجليزية. هكذا كان هدفي الأول يتمثل في أن أُلحِق بهرمينوطيقا الذات المتكلمة والفاعلة ما توفرت عليه من إنجازات الفلسفة التحليلية للخطاب العادي؛ وفي مقابل ذلك حاولت، وبإلحاح، أن أقتلع من محاوريَّ التحليليين الاعترافَ بأن أبحاثهم لن تبلغ هدفها الذي أرادوه لها، ما لم يسلموا بإمكان اندراجها في هرمينوطيقا القول والفعل.

هذا، ويتعلق الاتجاه الثاني لبحثي بطبيعة الهوية المعزوة إلى ذات خطاب وفعل ما. الذي حدث هو أن اللفظ الفرنسي même كان موضع اشتراك يسهل تفاديه في اللغة الألمانية حيث يمكننا أن نميز بين selbig وselbst، أو في اللغة الإنجليزية التي تملك ألفاظا من قبيل same وself. يكمن الاشتراك (أو الاشتباه)، في نظري، في الخلط بين الهوية-المطابقة) identité-mêmeté كنت أركز على اللفظ اللاتيني idem) والهوية-الذاتية) identité-ipséité وركزت أيضا على اللفظ اللاتيني ipse). كانت الهوية-المطابقة تبدو لي ملائمة للخصائص الموضوعية للذات المتكلمة والفاعلة، في حين أن الهوية-الذاتية بدت لي مميزة، بصورة أفضل، لذات قادرة على أن تعين ذاتها بوصفها صاحبة أقوالها وأفعالها، ذات غير متجوهرة وغير ثابتة، ولكنها، مع ذلك، مسؤولة عما يصدر عنها من قول أو فعل. كانت محاولة تقسيم الهوية هذه تجد سندها لا في الدعاوى المتصلة باللغة وبالفعل التي ذكرتها فحسب، ولكن في الدعاوى المتعلقة بفكرة الهوية السردية المنشأة في نهاية الزمان والحكاية. وقد ألقت هذه الفكرة جسرا بين الزمان والحكاية وقراءات جيفورد.

أما الاتجاه الثالث الذي اتخذته أبحاثي فيتعلق بتركيبة الانفعالية أو

الغيرية التي كان على الهوية-الذاتية أن تتحملها في مقابل المبادرة الفخورة التي كانت العلامة المميزة للذات المتكلمة والفاعلة والراوية لذاتها. فباعتبار الانفعالية الأصلية التي لا ينفك عنها، فيما يبدو لي، الفعل الإنساني، كنت ألتقي بتعاليم أول أساتذتي حول المواقف النهائية (كارل ياسبرس) وحول التجسد (جبرائيل مارسيل) وبأبحاثي المتقدمة عن اللاإرادي المطلق. ولكن فكرة الغيرية اغتنت من حينها بتآلفات كثيرة: هناك، ولا شك، الآخر من حيث هو جسد، ولكن هناك أيضا الآخر من حيث هو غير، هذا الغير المتجلي بوصفه محاورا على صعيد الخطاب وبوصفه بطل الرواية أو الخصم على صعيد التفاعل أو التشابك، وأخيرا هناك الآخر بوصفه حاملا لتاريخ آخر غير الذي هو لي في تواشج روايات الحياة. ومع ذلك، فما كنت راغبا في المكوث عند هذه الازدواجية لمفهوم الآخر، أعني الآخر من جهة ما هو جسدي الخاضع والمتألم، ومن جهة ما هو المقابل للصراع والحوار؛ لقد فسحتُ المجال لصورة ثالثة للآخر هو الباطن fort intérieur المسمى أيضا بالضمير الأخلاقي. ومع التأمل في الضمير تكتمل عودة الذات إلى مستقرها، ولكنها لا تؤوب إلى مثواها إلا في نهاية ارتحال طويل، حتى تعود و«لكأنها الآخر».

وهكذا، اخترت للكتاب الصادر عن قراءات جيفورد عنوانا صيغته **الذات وكأنها الآخر**، وهو العنوان الذي لمحتُ خطوطه العريضة في الجملة الرائعة التي ختم بها برنانوس[1] Bernanos مذكرات راهب

---

(1) جورج برنانوس (1888-1948) Georges Bernanos كاتب فرنسي مجيد، =

الريف: «إذا كان من اليسير جدا الاعتقاد بأننا نمقت أنفسنا، فإن النعمة حقا هي أن نغفوَ عن ذواتنا. ولئن أفلت فينا كل كبرياء، فإن نعمة النعم هي أن يحبَّ الواحد منا ذاته، بتواضع، على نحو ما يفعله كل عضو من أعضاء السيد المسيح المتألمة».

أُلقيت **قراءات جيفورد** بجامعة أدنبره في فيفري من سنة 1986. وإن نصها الأصلي ليختلف في نواحي كثيرة عن الكتاب الذي ذكرت عنوانه للتو. كانت المحاضرات الخمس الأولى، من العشر، مخصصة لمسائل اللغة، والفعل، والهوية السردية، بحسب الأفق الثلاثي الذي سبق أن عرضته. على أن الدراسات التي تؤلف ما أسميته بـ«الأخلاق الصغرى» petite morale لمّا تكن موجودة بعد؛ وهي الدراسات التي سأتحدث بعد قليل عن دواعي تأليفها. وتَلَت هذه المحاضرات محاضرتان عنوانهما «الكوجيتو يضع ذاته» (المحاضرة السادسة) و«الكوجيتو الجريح» (المحاضرة السابعة)، وقد سدَّتا مسدَّ المقدمة النقدية للإشكالية المشار إليها في أفق تأويليتي في الفعل والانفعال. كان عليَّ أن أقحمها، في الصياغة اللاحقة للمحاضرات، ضمن مقدمة طويلة حتى أضمن التملص من إشكاليتها بوصفها معركة قد ولَّت وانصرم أوانها. وأخيرا، فإن **قراءات جيفورد** لم تنته عند هذا الحد. فنزولا عند رغبة منظمي هذه السلسلة من القراءات- الذين كانوا يودون من المحاضرين الخوض في مسألة «اللاهوت الطبيعي»- ألحقتُ بالمحاضرات الثمانية دراستين من

= كاثوليكي صميم ولكنه عانى تجربة التمزق الداخلي بين روح التصوف العميق وإرادة التمرد العاتية. قاوم في أعماله الأدبية والفنية قيم الرداءة واللامبالاة؛ ومن أبرز أعماله **تحت سماء الشيطان** (1926) Sous le soleil du Satan.

نمط تأويليتي التوراتية (ستنشر الأولى بعنوان «الكلام والكتابة في الخطاب التوراتي»، وأما الثانية فنشرت في وثائق معهد باريس الكاثوليكي (1988) بعنوان «الذات المستدعاة، في مدرسة الروايات ذات التوجه النبوي»). ولم أستعد هاتين المحاضرتين في مؤلفي الذات وكأنها الآخر، تمسكا مني بالعهد القديم الذي قطعته على نفسي والقاضي بأن لا أمزج حجج خطاب فلسفي بمصادر لافلسفية من قناعاتي الخاصة.

كانت هذه الأسابيع التي قضيتها بأدنبره وباسكتلندا وضاءة على كافة الأصعدة. وبعيد عودتنا، وخلال زيارتي لبراغ Prague ولجامعتها المقاومة- حيث لا تزال ذكرى يان باتوكا Jan Patocka[1] قائمة- حلّت علينا الصاعقة التي صدعت حياتنا كلها: انتحار رابع أبنائنا. وهاهنا بدأ، وما كان له أن ينقطع، حداد دائم وقد ارتبط بقرينة تأكيدين؛ لم يكن في نية ابننا إيلامنا، طالما كان وعيه المختزل في وحدته مركزا ومنحصرا في هذا الذي سيقوم به؛ وإن صنيعه هذا ينبغي أن يُمجّد بوصفه فعلا إراديا من دون اعتذار مَرَضي. أكان في الوسع أن أتجنب الحديث، وأنا بصدد سيرة ذاتية فكرية، عن هذه الفاجعة؟ لقد أقررتُ في البداية أنني سأفصل بين حياتي الخاصة وحياتي الفكرية، ولكنني سمحت لنفسي بأن أذكر، في أثناء هذا الحديث، بعض اللحظات السعيدة التي طفحت على مجرى

(1) يان باتوكا Jan Patocka (1907-1977) فيلسوف تشيكي معاصر مرموق، نال شهرة عالمية واسعة. أمضى سنوات تحصيله الفلسفي بفرنسا وألمانيا، حيث تعرف على الفينومينولوجيا، أولا، بفضل جورفيتش G. Gurvitch وكوايري A. Koyré، ثم عمّق دراسته لها مع هوسرل وهيدغر. أنشأ لدى عودته إلى موطنه حلقة براغ الفلسفية الشهيرة التي عُدّت من أكثر مراكز الفكر إشعاعا في كامل أوروبا.

عملي، وهاأنا الآن لا قِبَل لي بتجنب الحديث عن هذا الألم الذي طغى على الخط الفاصل الذي لا يمكنني رسمه على غير الورق.

ارتحلنا، بعد هذه «الجمعة المقدسة» من الحياة ومن الفكر، إلى شيكاغو، وكنا على موعد مع الموت كرة أخرى، فقد أصبنا بفقدان صديقنا مرسيا إلياد الذي لازمته كثيرا وتقاسمت معه التدريس بالمدرسة اللاهوتية بجامعة شيكاغو. بيد أن هذا الموت الذي ترك خلفه أثرا، أحال الموت الآخر الذي ما أبقى أثراً أكثر فضاعة وأشد مرارة. كان علينا أن نتعلم كيف أن الموت يدعونا، وقد سوى بين المصائر، إلى تجاوز الفرق الظاهر بين اللاأثر والأثر.

كنت عثرت على بعض العزاء في بحث حررته في الخريف الفارط وتزامن نشره مع حلول الفاجعة. حاولت في هذا البحث المعنون بـ«الشر. تحد للفلسفة وللاهوت»[1] (لابور وفيدس 1986) أن أُحكم صياغة المعضلات التي يثيرها الشر-الألم، والتي قدستها التيوديسات. ولكنني بحثت فيه أيضا مراحل مسار للرضا وللحكمة؛ ولقد وجدتني، على غرة من الأمر، وكأنني أنا المقصود من هذه التأملات المريرة.

هذا، وعلاوة على صدور مؤلفي الجامع لأبحاث هرمينوطيقية بعنوان **من النص إلى الفعل** (1986)، وعلى دراساتي عن هوسرل وعن الفينومينولوجيا في كتاب عنوانه في **مدرسة الفينومينولوجيا** (1986)،

---

(1) «Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie», Labor et Fides, 1986.

نشر ريكور هذه الدراسة في مصنفه المعنون بقراءات III. وقد ترجمها عدنان نجيب الدين وألحقها بترجمته لـ الإنسان الخطاء.

جمعت شتات فكري لتحرير كتابي الذات وكأنها الآخر. لن أعود بعد الآن إلى النقل الذي أجريته في المقدمة للاعتبارات المتعلقة بمصير الكوجيتو المتنازع فيه: لقد أنهيتُ المرحلة السجالية لتأويليتي وأخليتُ المكان كله للشروع في ضبطها ولمّ متفرقها. بيد أنني واصلت دراسة اللغة بمناسبة محاضرة ألقيتها بجامعة روما La Sapienza، وكذا دراسة الفعل والسرد، باستقصاء اللحظات الثلاث: الإيتيقا والأخلاق والحكمة العملية. اقترحتُ للإيتيقا- التي اعتبرتها أكثر خطورة من أية معايير أخرى- التعريف التالي: الرغبة في الحياة الكريمة، مع الآخرين ولأجلهم، في مؤسسات عادلة. ويربط هذا الثلاثي الذات المعتبرة في قوة التقدير الأصلية بالقريب prochain المتجلي بوجهه، وبالشخص الآخر tiers الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي. إن التمييز بين نمطين من الآخر: مخاطَبُ العلاقات التي بين الأشخاص، وعمومُ الأفراد في الحياة ضمن المؤسسات، كان يبدو لي من المتانة بحيث يضمن الانتقال من الإيتيقا إلى السياسة وترسيخا كافيا لأبحاث المتقدمة أو الجارية في مفارقات السلطة السياسية ومصاعب فكرة العدالة. وأما بخصوص الانتقال من الإيتيقا إلى الأخلاق بأوامرها ونواهيها، فقد كان يبدو لي مدعوا بفضل الإيتيقا ذاتها، من قبل أن الرغبة في الحياة الكريمة ستصطدم بالعنف في كافة أشكاله. ولأجل تفادي هذا الأخير وقع التحريم: «لا تقتل»، «لا تكذب». وأخيرا بدت لي الحكمة العملية (أو فن الحكم الأخلاقي بحسب المقام) مقتضاة بتفرد الحالات، وبتعارض أنواع الواجب، وبتعقد الحياة في المجتمع، حيث يجري الاختيار غالبا لا بين الأسود والأبيض ولكن بين الرمادي والرمادي؛ وأخيرا، بمواقف الحرج التي يكون الاختيار فيها لا بين

الخير والشر، ولكن بين الشر والأسوأ.

ولقد كان من شأن اندراج «أخلاقي الصغرى» في هذا الموضع أن أدى إلى تنقيح تدريجي لهيكل الكتاب كله. فقد وجد المستوى السردي تسويغا إضافيا لمكانه في بناء الكتاب أولا، وقد أدت الذات الراوية والمروي عنها دور المحول بين نظرية الفعل والنظرية الأخلاقية. ثم إن ثلاثية الإيتيقا انسحبت على كل المستويات السابقة: في ثلاثية الخطاب الواصلة بين المتكلم والمحاور ومؤسسة اللغة؛ وفي ثلاثية الفعل الرابطة بين الفاعل والمساعد أو المعيق (كي نشير في سياقنا هذا إلى غريماص) والمجال العملي؛ وأخيرا، في ثلاثية السرد، بالتركيز على تشابك تاريخ البعض بتاريخ الآخرين مع كل أصناف التاريخ في النسيج السردي للمؤسسات ذاتها. وفي النهاية كان هناك انتقال آخر مضمون بواسطة الطبقة الإيتيقية-الأخلاقية، هذه المرة، بين هرمينوطيقا الذات، المأخوذة إجمالا، والأنطولوجيا التي كنت أرى التحليلات السابقة متجذرة فيها. هذا الفصل الأخير، وهو الفصل الوحيد الذي حمل طابع التساؤل «نحو أية أنطولوجية؟»- وربما كان ذلك في ذكرى جبرائيل مارسيل «نحو أية أبدية؟»- هو ما يتركني اليوم أكثر حيرة. إنني أعتبر، ولا شك، تمييزا متينا ذاك الذي بين الشهادة (أو الإيمان-الاقتناع) من حيث هي نمط تجلياني aléthique (ou véritatif) لهرمينوطيقا الذات، والإيمان-الرأي، بالمعنى الدوكسي doxique، (حيث تكافئ الدوكسا الرأي). وأيضا فأنا أعتبر أن التقريب الذي أجريته بين الفعل، بالمعنى الفينومينولوجي، وفعل الوجود على الصعيد الأنطولوجي مقبول، وإن كنت غير متأكد

من أن التمييز الأرسطي بين القوة والفعل يمكنه أن يستوعب التأويلات المعاصرة الجديدة (ما بعد الهيدغرية أساسا) للولوج في الأنطولوجية المطلوبة.

وبعد، فقد أوخِذ هذا الفصل بأنه لم ينجح سوى في أنه ضمَّ أرسطو، في وشاح ما بعد هيدغري، إلى سبينوزا الذي استدعي بعجلة لإنقاذ الموقف. ولكنني، وعلى الرغم من ذلك، أجدني مصرا على القول بأن كلمتي energia وconatus تحظيان في فكري بانسجام أخوي. ولقد بدا لي القسم الثالث أكثر رصانة من هذا الفصل الأخير الإشكالي، من حيث هو يعطي الكلمة الأخيرة لجدل «الذات» و«الأخر» كما يقتضيه عنوان الكتاب. إن فكرة تعدد معاني الغيرية الممفصلة، كما ذكرنا أعلاه، بين الجسد الخاص والآخر وطوية الضمير الأخلاقي، بدت لي أكثر معقولية على خلاف كثير من الفلسفات التي لم تميز كما يجب، في نظري، الغيريةَ فأحالتها، على خلاف كل توقع، شبيهة بذاتها حتى لكأنها الذات.

وأخيرا فلست بآسف على المنعرج اللاأدري le tour agnostique الذي يلمس في الأسطر الأخيرة من مؤلفي حيث أعلن أنني لا يمكنني أن أعَيِّن، من حيث أنا فيلسوف، مصدر نداء الضمير- هذا التعبير الأخير عن الغيرية التي ترهق الذات- أهو آت من شخص آخر يمكنني «الكشف عن وجهه» لدى أجدادي لإله ميت، أو للإله الحي، ولكنه غائب عن حياتنا كالماضي بالنسبة إلى كل تاريخ معاد إنشاؤه، بل لمكان خاوٍ؟ في معضلة الآخر هذه لا يدرك الخطاب الفلسفي نهايته فحسب، بل لقد وقع الأمر لي بمعالجة مسألة العلاقة بين حجج الفلسفة ومصادرها اللافلسفية،

مجابهة، إذا ما أتيح لي ذلك، على ما هو مشار إليه في مقدمة كتابي الذات وكأنها الآخر؛ وبصورة أكثر تحديدا، مسألة العلاقة الخصامية- التوافقية بين فلسفتي التي لا مطلق فيها وإيماني التوراتي الذي يستلهم التفسير أكثر من استلهامه اللاهوت.

إن الكتاب الصغير الصادر باللغتين الألمانية والفرنسية Liebe und Gerechtigkeit, Amour et justice (Tübingen, 1990) (الحب والعدالة) يشير إلى الوجهة التي ينبغي اتخاذها لرفع هذا التحدي.

* * *

الفصل الثاني

من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

يجابه المسؤولون اليوم على مجلة الميتافيزيقا والأخلاق Revue de Métaphysique et de Morale، المنشأة من قِبل كزافييه ليون Xavier Léon وإلي هاليفي Elie Halévy، السؤال عن الكيفية التي ينهضون، من خلالها، بأعباء هذه المسؤولية بعد قرن من تأسيسها. ولسوف أجتهد، لا بوصفي خليفة جان فال[1] -Jean Wahl صاحب **مبحث الميتافيزيقا**

(1) جان فال Jean Wahl (1888-1974) فيلسوف فرنسي قدير، وأحد شيوخ التدريس المبرزين بالسوربون؛ ذو تبحر فريد في فنون الفكر الإنساني على اختلاف ميادينه، وهو إلى ذلك شاعر ميتافيزيقي ممتاز يستلهم تيار الرومانسية الألمانية، مع ممثليها الكبار هولدرلين ونوفاليس. راح يبحث عن ميتافيزيقا من دون أنطولوجيا، ميتافيزيقا متحررة من أوهام الوجود والعدم والكلية، نحو فلسفة تكشف للإنسان عمق أصالته بأن تجعله في حضرة ذاته، على طريقة كبار الفنانين. من أجَلِّ مؤلفاته التجربة الميتافيزيقية L'Expérience métaphysique (1965)، دراسات كيركجوردية Etudes kierkegaardiennes (1938). وقد أفرده أستاذنا الكبير الدكتور الربيع ميمون بأطروحة متميزة مستفيضة في أربعة أسفار بعنوان **فكر جان فال أو من التراث إلى الثورة في الفلسفة**، بإشراف من بول ريكور La pensée de Jean Wahl ou de la tradition vers la révolution en philosophie, Thèse de Doctorat d'Etat lettres et sciences humaines, Université de Paris X, 1985.

Traité de métaphysique- على رأس المجلة، ولكن من منطلق شخصي، في الإجابة عن هذا السؤال. ولهذا فأنا أستسمح القراء القيام ببحث أصول إجابتي بفضل تأمل من الدرجة الثانية ينصب على أعمالي الأخيرة المتضمنة لمواقف، ضمنية أو صريحة، تتعلق باستعمالي مصطلحي «الميتافيزيقا» و«الأخلاق» وبترابطهما المحتمل.

علينا أن نشير، بداءة، إلى أن استعمال مصطلح «الميتافيزيقا» من قبل مؤسسي المجلة لم يكن ليحتمل أدنى توجيه إيجابي. ذلك لأن الانشغال الوحيد الذي جمعهما إنما هو الرد على إدانة العصر الميتافيزيقي الذي استاء أوغست كونت Auguste Comte، والوضعيون في أعقابه، من استبداله الكيانات المجردة بالآلهة وبالقوى الفائقة للطبيعة المميزة للعصر اللاهوتي. إن سنة 1893 هي، بالفعل، الفترة التي شهدت تحرر السيكولوجيا والسوسيولوجيا من الوصاية التصورية والمؤسساتية للفلسفة، وأقدمت على وضع الظواهر الإنسانية كالفكر والوعي والروح والحرية في خط العلوم الطبيعية. وهكذا، فقد كان القول بعدم قابلية هذه الكيانات للرد إلى المعرفة الوضعية هو ما شكل، في نظر فلاسفتنا الشباب، الاقتضاء الأكبر لفلسفة أخلاقية جديرة بهذا النعت. وبهذا ف«الميتافيزيقا» تعني، بكل بساطة، اللاوضعية.وأما فيما يخص الاستعمال الإثباتي لهذا اللفظ فقد ميزه انفتاح أفق واسع، بتأثير من العقلانية الكبرى- الديكارتية والليبنتزية والكانطية وما بعد الكانطية- ضمّ حديه القصيين من خلال الدفاع عما أمكن تسميته ب«التجربة الروحية»، من جهة؛ ومن خلال إبستيمولوجية كوتيرا L. Couturat وبوانكاريه H. Poincaré اللذين اشتركا في المجلة مع بداياتها، من جهة أخرى. والحق أن اللفظ الأول- من عنوان المجلة- هو ما استهدفه معارضو المجلة الفتية الذين التفوا

حول تيودول ريبو Théodule Ribot[1] وحول المجلة الفلسفية Revue philosophique، التي تقدمتها بسبعة عشر سنة.

ولكن لا ينبغي أن تغيب عنا الجبهة الأخرى التي كان شبابنا المتفلسفون في صراع ضدها، وأعني بذلك ما دعوه بـ«النزعة الصوفية». وبهذا الصدد فإن قراءة متجددة لمقال رافيسون المعنون، تحديدا، بالميتافيزيقا والأخلاق على رأس أول عدد منها سيضيء أمورا كثيرة. لقد فتح رافيسون تأمله باستحضار تحليلات كتابه اللامع المخصص لميتافيزيقا أرسطو، من خلال تذكيره بتعدد معاني فعل الوجود Etre كما هو مقترح من قبل أرسطو في الميتافيزيقا .E2 وليس من قبيل الاتفاق أن يكون اختيار رافيسون واقعا، في سياق الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق، على الزوج: «الفعلي» و«الممكن»، من بين الاستعمالات المتعددة للوجود. وهكذا فهو يتميز عن بولزانو Bolzano الذي اختار المتوالية المقولية la suite catégoriale المفتوحة بـ«الأوسيا» ousia حين واجه الإشكال ذاته؛ ولكن علينا أن نقول أيضا- وعلى نحو استباقي- إنه يتميز عن هيدغر الذي منح الأولوية للوجود بوصف صادقا أو كاذبا.

يتساءل رافيسون: «ما الوجود تحديدا؟ ويجيب أرسطو بأنه الفعل، أو كما يقول، على أثره، فيلسوف آخر Quod enim nihil agit, nihil esse videtur. إن الفعل هو الخير لأنه هدف كل شيء. ثم لأنه هو الذي يتقدم كل شيء. والفعل هو النفس؛ وأيضا فالنفس هي الجوهر الحق والوحيد. أما الجسم فهو الممكن، من قبل أن النفس هي الفعل الذي فيه

---

(1) تيودول ريبو Théodule Ribot (1839-1916) مفكر وعالم نفس فرنسي، مؤسس علم النفس التجريبي في فرنسا، أنشأ سنة 1876 المجلة الفلسفية لفرنسا وخارجها Revue philosophique de la France et de l'étranger.

الغاية، والغاية هي المبدأ أيضا»[1]. على هذا الأساس يكون الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق ميسورا: «كيف نعرف حالتي الوجود هاتين، وهما اللتان تفسران كل شيء؟ ويجيب أرسطو بالمماثلة par l'analogie»[2]. هذا، والمثيل l'analogue الأقرب منالا هو الفعل الإنساني الذي يؤلف الحلقة الوسطى بين الميتافيزيقا والأخلاق؛ «من ميتافيزيقا تلخصها فكرة مبدأ أول وكلي مانح حتى إنه ليمنح ذاته، ينبغي أن تصدر عنها أخلاق لتجسد تطبيقها في مجرى الحياة»[3]. إن هذه الأخلاق يمكن أن توضع تحت شعار الواجب الكانطي «هناك «واجب»؛ ولكن ما هو هذا الواجب؟» إن الميتافيزيقا الحقة تهيئ الإجابة. فالواجب هو التشبه بالإله، نموذجنا وصانعنا، وأن نَهَبَ ذواتنا إذا كان الإله هو الذي يهب ذاته.

إن القانون الأسمى قائم في كلمة قالها ديكارت: الكرم[4] Générosité. يمكننا أن نقدح في نمط الاختصار الذي أجراه رافيسون بين ميتافيزيقا الجود وأخلاق الكرم. وسأخاطر، من جهتي، لإحالة الانتقال أشد صعوبة بإخضاعه لجدل شاق بين الفصل والوصل. بيد أنه يتوجب علينا أن ننصف رافيسون وأن ننوه بما كان منه؛ إذ أنه بفتحه النقاش من خلال الموضوعة الأرسطية في تعدد معاني لفظ الوجود، وباختياره لدلالة الوجود المحكومة بالحدين إنارجيا وديناميس energeia

---

(1) *Revue de métaphysique et de morale, numéro de Centenaire, 1994/1, p. 443.*

(2) Ibid., p. 444.

(3) Ibid., p. 452.

(4) Ibid.

et dunamis، قد جنب الميتافيزيقا التورط سواء في متاهات الأنطولوجية الجوهرانية ontologie substantialiste، أو في أنطولوجية التجلي ontologie véritative ؛ وبالصنيع نفسه أخرجها من مأزق مواجهة مدمرة بين هذين الشكلين من الأنطولوجيا.

I

إن ضرورة إطالة المسلك بين الميتافيزيقا والأخلاق بدت لي ناتجة عن سَعة الاستعمالات الوضعية لمصطلح الميتافيزيقا، وهي سَعةٌ مفترضة غير مستشكلة، من خلال الرصف البسيط لأسماء لامعة، وهذا منذ أول أعداد المجلة: هنري بوانكاريه، فردريك روه F. Rauh[1]، لوي كوتيرا، ليون برونشفيج، فكتور دلبوز V. Delbos، (لم ينشر هنري برجسون مقاله المهدى إلى المجلة بعنوان مدخل إلى الميتافيزيقا Introduction à la métaphysique إلا في سنة 1903).

أقترحُ، إجابة عن هذا المطلب، القيام بتأمل ينصب، على نحو اختياري، على المقطع الأول من مصطلح «الميتافيزيقا»: ميتا-. وسأتحدث بهذا المعنى عن دالة الميتا- La fonction méta- للفكر من حيث هي أفق مشترك للإحالة على عديد المشاريع المنتسبة هي ذاتها إلى الميتافيزيقا والتي تزعم أنها تهيئ للأخلاق.

---

(1) فردريك روه F. Rauh (1861-1909) فيلسوف أخلاقي ممتاز. بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقيا ذا نزعة روحية ظاهرة، فأقر بأن «الأخلاق هي الميتافيزيقا الحقة»، ولكنه عدل عن هذا التوجه نحو موقف وضعي صريح، معتبرا أن الممارسة الأخلاقية تنبني على موقف علمي وليس على الاعتبارات الفلسفية. أهم مؤلفاته وأكثرها شيوعا التجربة الأخلاقية L'expérience morale (1909).

سأعرِّفُ دالة الميتا- باستراتيجيتين متمايزتين ومتكاملتين. الأولى تدرجية والأخرى تكثيرية للمبادئ التي يفترضها أو ينهض بها مفكرون متعددو المشارب.

سأبدأ بالأولى لأنها هي المحددة لمستوى الارتقاء الذي تنبسط فيه الثانية. يبدو لي أن كل خطاب فلسفي يهدف إلى الاتساق يتضمن مبادئ يعتبر بعضها مشتقا والأخر أوليا أو مؤسسا، على الأقل في خطاب مخصوص بالاعتبار. فالمبادئ «الأولى» ليست كذلك إلا في هذه الفلسفة بالذات.

إن نموذج هذه الاستراتيجية ينبغي البحث عنه عند أفلاطون Platon في محاوراته الموسومة بالميتافيزيقية، وهي المسماة أيضا بالجدلية. فليس أفلاطون هو صاحب نظرية المثل، وأقصد بذلك أن يكون رائد التقليد الأفلاطوني القائم على الأزواج الفصلية المشهورة: المعقول والمحسوس؛ الثابت والمتغير؛ الأزلي والزمني، فحسب، بل هو ناقد هذه الأفلاطونية أساساً. إن النقد النموذجي في **البارميندس Parménide** **والتيتياتوس** Théétète **والسوفسطائي** Sophiste **والفيلابوس** Philèbe لازم عن أنطولوجية من الدرجة الثانية، حيث يتعلق الأمر بفكرتي الوجود واللاوجود، وبكثير من «الأجناس الكبرى» المفترضة هي الأخرى في عمليات التميز والمشاركة بين الأجناس التي من الدرجة الأولى، على ما سنذكره بعد حين.

إن ما أدعوه بأنطولوجية الدرجة الثانية هي الأنطولوجية الصادرة عن السؤال المتعلق بمعرفة على أي نحو يتمكن الوجود واللاوجود وسائر «الأجناس الكبرى» من الحضور في معاني متمايزة، وبكيفية تجعل الحمل المتبادل فيها معقولا؟ بهذا المعنى اعتُبر الوجود- «الجنس الأكبر»-

مندمجا، بحسب عبارة السوفسطائي، في كل أجناس المستوى الأول. وليس من العبث، فيما نحن خائضون فيه، أن يبدأ البارميندس بإنشاء سلسلة من المعضلات المتعلقة بإمكانية التفكر في العلاقة بين المثل والأشياء، وبين المثل وبينها، وأن تتواصل المحاورة بامتحان سلسلة من الافتراضات حيث تتراكب الاستراتيجية الثانية لدالة الميتا- مع الاستراتيجية الأولى. إننا نشهد، بالفعل، لعبة منظمة تُفحص فيها مُثُل الوجود والواحد والآخر من خلال سلسلة من عمليات الوصل والفصل، سيتقرر فيها مصير الحمل ذاته منظورا إليه على أنه المشاركة. ولقد ذكر في المقطع 136 b بأن اللعبة الجدلية ذاتها كان بإمكانها أن تتواصل مع الكثير والمشابهة والمباينة والحركة والسكون والكون والفساد، بل ومع الوجود واللاوجود أيضا؛ «وبكلمة واحدة لكل ما تضع له الوجود (ôs ontos) أو اللاوجود (ôs onk ontos) أو أي تعيين آخر (pathos paskhontos)، وحول أي انفعال قد ينفعل به، لا بد من التنقيب عما يقع له هو بذاته، وعما يقع لكل شيء من الأشياء الأخرى، لكل شيء تختاره، ولأشياء كثيرة، وهكذا للمجموعة برمتها. وكذلك الأشياء الأخرى (يجب التنقيب عما يقع لها) في صِلاتها بذاتها وفي صِلاتها بآخر أيا اخترته باطراد، إن فرضت أن ما فرضته موجود أو أن ما فرضته غير موجود. هذا إذا رمت أن تتمرس تمرسا كاملا وتستشف الحقيقة وتسيطر عليها»[1]. ويركز السوفسطائي، ما أمكنه، لا على هذه

---

(1) Platon, *Parménide,* 136b-c, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

رجعنا في نقل النص الأفلاطوني إلى الترجمة التي أنجزها الآب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي لمحاورة أفلاطون البارمنيدس، (عن الأصل الإغريقي) دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976، الفقرة b. 136 وهاكم النص=

الازدواجية لمستويات الخطاب فحسب، ولكن على تراتبية العمل أثناء التحديد في حلقات «الأجناس الكبرى». هكذا «يندمج» الوجود، بكيفية ثلاثية triton ti، مع الحركة ومع السكون ويهيمن على التقابل بهذا المعنى. وتنشأ، بعدها، قطبية الذات والآخر عن ثلاثية الوجود-الحركة- السكون.

هذا، وقد خُصَّ الجنسان الأخيران من «الأجناس الخمسة الكبرى»، بحسب عبارة السوفسطائي، بمكانة مرموقة، بالنظر إلى أن وجود هذا الشيء أو ذاك ينبغي أن يحدد دوما «بالنسبة إلى ذاته»، و«بالنسبة إلى شيء آخر». ومن ثمة فللآخر امتياز بالقياس إلى الوجود، كما كان أمر الوجود قياسا إلى الحركة وإلى السكون (كما لو قلت مثلا إن الحركة هي غير السكون أو غير الوجود): هذه الميتا- مقولة قد «انتشرت، على حد عبارة أفلاطون، عبر كل المقولات. فكل واحدة منها هي غير سائرها، لا بفضل طبيعتها الخاصة، ولكن من حيث هي تشارك في صورة «الآخر»»[1]. وإذن فالميتا- مقولة هي التي، بانعكاسها على العلاقة

= كما أورده ريكور:

«En un mot, pour tout ce dont tu poseras ou l'existence ou la non-existence ou toute autre détermination, examiner quelles conséquences en résultent, d'abord relativement à l'objet posé, ensuite relativement aux autres: l'un quelconque, d'abord, à ton choix, puis plusieurs, puis tous. Tu mettras de même les autres en relation, et avec eux-mêmes et avec l'objet à chaque fois posé, que tu l'aies supposé exister ou non exister. Ainsi t'exerceras-tu, si tu veux, parfaitement entraîné, à être capable de discerner à coup sûr la vérité».

(1) Platon, *Le Sophiste,* 255 e, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

المتبادلة للمقولات السابقة، تعيد ذاتها دون أن تحيل على شيء آخر؛ ولهذا كانت الخامسة والأخيرة.

يلح أفلاطون على شرف هذا «الجنس الكبير»: «إن طبيعة الآخر هي التي تجعل الأجناس كلها غير الوجود، وبالتالي تجعلها اللاوجود»[1]. وهكذا فليس يعدُّ الوجود أرفعَ مفهوم للفلسفة إلا بنسبته إلى التغير وإلى الثبات، وإلا إذا سمحَ بأن تقوم مقامه المقولة الأشد تمنُّعاً؛ فما كان الوجود ليكون «الثالث» إلا لوجود «الخامس».

هذا ما ينأى بنا بعيدا عن النزعة الماهوية الساذجة «لأصدقاء الصور» amis des Formes التي ما فتئت تكرس الأنموذج لأفلاطونية مزعومة ولما تمخض عنها عبر متطاول القرون.

وقد يقال فيمَ كل هذا العناء؟ وأجيب بأنه الثمن الباهض الذي ينبغي تأديته لكي نمسك بهذا الذي يحملنا السوفسطائي على التفكير فيه من قِبَلِ أنه يوجد بيننا، وأعني بذلك حقيقة الخطأ، من حيث إن الخطأ- الذي لا يوجد-، موجود بمعنى ما. وهكذا تجد فينومينولوجية الحقيقة والخطأ- أو ما يمكن تسميته بذلك- شروط خطابها الخاص ضمن أشد أنواع الجدل دقة على مستوى أكبر الأجناس. وسأعمل، لاحقا، على استيفاء النظر فيما يتصل بمشكلتي الخاصة، وأعني بها هرمينوطيقا الفعل.

إن كلماتي السابقة المتصلة بالاستراتيجية الثانية قد اختصت بدالة الميتا-، وباستراتيجية التمييز بين الاستعمالات المتعددة للفظ الوجود. لقد وقع استباقها في الجدل الأفلاطوني «لأكبر الأجناس». وهي تفترض، بالمقابل، استراتيجية تراتبية المبادئ الموضحة من قبل الأفلاطونية

---

(1) Platon, *Le Sophiste*, 256 e, op. cit.; voir aussi 258b et d.

«الثانية». وأما أرسطو، الذي سنستدعيه للمثول أمامنا الآن، فمتفق في ذلك حين يصوغ، ولأول مرة في كتاب ؟ من الميتافيزيقا تصوره للاستعمالات المتعددة للموجود من حيث هو موجود: «هناك علم ينظر في الموجود من حيث موجود، ولِمَا يعود إليه في ذاته. ولا يطابق هذا العلم واحدا من العلوم المسماة بالجزئية؛ ذلك لأن لا واحدَ منها ينظر في الموجود من حيث هو موجود في كليته، ولكنها بعد اقتطاعها لقسم منه، تراها تُنَظِّر، في الموجود، للعرض كما تفعل الرياضيات»(1). حقا، إن خاصية التدرج الرتبي لعلاقة الكل-الجزء لا تبدو ملائمة، ولكن الإثبات الذي يلي، وبحسبه نحن «نبحث عن المبادئ وعن العلل الأكثر رفعة»(2)، يقصي التردد. وكما هو الأمر مع أفلاطون فإن اللجوء إلى هذه المبادئ «الأكثر رفعة» مقتضى بواسطة فضٍّ لمشكلة من نظام ملحق، وهو- هذه المرة- النظام الدلالي الذي يضاهي بين القول والمعنى، ومن ثمة فالدلاليات مقتضاة بفضل دحض السوفسطائية. إن العلم الذي يتعلق به الأمر يبقى «مطلوبا»؛ وعلى الأقل فنحن على علم «بوجود» هذا العلم، وبأن نظامه الرفيع لا يرقى إليه شك. وانطلاقا من هذا المستوى الذي للمبادئ وللعلل الأرفع تنتشر تعددية معاني منطوق الموجود في منتصف الطريق بين التجانس homonymie والترادف synonymie.

وبهذا الصدد، فإن نص أرسطو الذي وجه بحثي فيما يتعلق بالافتراضات الأنطولوجية لتأويليتي في الذات هو الآتي في ترجمة تريكو J. Tricot من كتاب الميتافيزيقا :E2 «يقال الوجود على أنحاء عدة. لقد

(1) Aristote, *La Métaphysique,* 1003a, trad. B. Cassin et M. Narcy, Paris, Vrin, 1989, p. 115.

(2) Ibid.

رأينا الوجود بالعرض، أولا، ورأينا بعد ذلك الوجود بوصفه الحق وهو الذي يقابله الخطأ بوصفه اللاوجود؛ وهناك، علاوة على ذلك، أنماط المقولات التي هي الجوهر، والكيف، والكم، والوضع، والزمان، وكل أضرب المعاني المماثلة للوجود. وأخيرا، هناك خارج أصناف الوجود هذه كلها، الوجود بالقوة والوجود بالفعل»[1][2].

على أساس هذا النص راهنتُ على أنه من الممكن أن نفضل في الاستعمالات المذكورة للموجود من حيث هو موجود تلك التي يشير إليها الزوج إنارجيا-ديناميس، وذلك بالكيفية نفسها التي فضل بها غيري المتوالية المقولية المفتوحة بالأوسيا أو تحديد الوجود بوصفه الحق. وبهذا المعنى أجدني أحذو حذوَ رافيسون. ولكن بدا لي أن المسلك ينبغي أن يكون ممتدا بين مبادئ النظام الأكثر رفعة والمبادئ التي تحكم أنثروبولوجية للفعل في المرة الأولى، ثم بين هذه الأنثروبولوجية ذاتها ووصف الفعل بوصفي الخيْرِ والإلزامي اللذين تنبني عليهما أخلاق ما.

وإذا كان عنوان الميتافيزيقا يمكن أن يظهر مشرفا بمحاولة ربط

---

(1) Aristote, *La Métaphysique*, 1026a 33-b2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

(2) وضعنا لهذا النص، على غرار نص أرسطو السابق، ترجمة من عندنا، وها نحن نورده كما أثبته ريكور في ترجمة تريكو:

«L'Etre proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu qu'il y avait d'abord l'être par accident, ensuite l'être comme vrai, auquel le faux s' oppose comme Non-être; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Etre. Enfin, il y a, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'Etre en puissance et l'Etre en acte».

المعاني الكبرى لهرمينوطيقا الذات بالزوج الأرسطي إنارجيا-ديناميس من خلال فحص الاستعمالات الأولى للموجود من حيث هو موجود، فلأن هذه المحاولة يمكنها أن تجد موضعا بين محاولات أخرى كثيرة أوضحت، بطريقتها، ما دعوناه، أعلاه، بدالة الميتا-، كما كان عليه الأمر زمن تأسيس المجلة، حين راح رافسون يحتك بكل من كوتيرا وبوانكاريه وبرونشفيج، وجميعهم منشغل بتصنيف مبادئ أبحاثه الفلسفية وتنويعها.

إن البحث الآتي سيندرجُ، بدءا، تحت راية مفهوم الوجود من حيث هو فعل ، وهو ما سبق لنا أن أبنّا عن مزجه لاستراتيجيتي التدرج الرتبي والتفاضل للمبادئ، ثم لجدلية الذات والآخر اللازمة على نحو ظاهر في الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق.

II

إن إشكالية الذات التي أقترحها في الذات وكأنها الآخر تنتشر على مستويات عدة من استعمال فعل .«agir» ففي المستوى الأول، وهو مستوى فينومينولوجية هرمينوطيقية، يوجه البحث من خلال شبكة من الأسئلة القريبة من اللغة العادية: من هي ذات الخطاب؟ من هي ذات الفعل؟ من هي ذات السرد؟ من هي ذات التهمة الأخلاقية؟ ولا شك في أن تشتت التحري وانتشاره مضمون من قبل الاستقلال النسبي للمجالات الفينومينولوجية المبحوث فيها: مجالات اللغة والفعل والسرد والمسؤولية. بيد أن تكرار السؤال بـ من؟ يعوض هذا التشتت بالإلحاح على سؤال شامل يسمح باعتبار إثبات الذات إجابة مضايفة للسؤال من؟ فنحن نسأل عن الذات بالقدر الذي نهم فيه بالإجابة عن سؤال من؟ وليس عن السؤال ماذا؟ أو لماذا؟ على هذا النحو فإن مقولات القول

والقائل، ثم القدرة على الفعل والفاعل، ثم السرد والراوي، وأخيرا مسؤولية الأفعال والذات الحاملة للمسؤولية تخضع كلها للاستقصاء الفينومينولوجي.

إن الحمولة الهرمينوطيقية لهذا التحري الذي من الدرجة الأولى مضمونة بفضل جدلية الفهم والتفسير التي تعطي في كل واحدة من هذه المراحل مناسبة لمواجهة بين الفلسفة الفينومينولوجية والفلسفة التحليلية، وتسمح بفصل المنعرج التأملي لاستقصاء الذات عن المباشرة المزعومة لفلسفات الأنا القديمة.

إن دالة الميتا- لا تنطبق اعتباطا على هذا التحري ذي الجذر الرباعي. فهي تجد تعبيرها الأول في وظيفة التجميع المعزوة إلى السؤال بـ من؟ وإلى الإجابة بـ الذات؛ ومن ثمة إلى التضايف نفسه بين «من؟ السؤال» و«ذات الإجابة».

وتجد دالة الميتا- تعبيرا ثانيا من درجة أعلى في عملية التجميع المعزوة إلى المعقولية الشاملة للفعل. هذا، ويمكن للكلام وللفعل وللسرد وللخضوع للمسؤولية أن تعتبر جهات متميزة لفعل أساسي، وكل ذلك بمعاني مختلفة، وإن تكن متقاربة. ولكننا لا نتمكن من هذا الفعل الأساسي إلا في أفعال الكلام وفي المبادرات والتدخلات العملية، وفي بناء الحبكات للأفعال المروية، ولأبطال هذه الأفعال، أو في تحميل مسؤولية الكلام أو الفعل أو السرد لشخص ما. ولهذا فلا أخاطر بالحديث عن الفعل من حيث هو خاصية مشتركة لتعبيرات متعددة إلا بأمارة مماثلة الفعل. إنني على دراية بكل المخاطر التي تتهدد كل لجوء إلى المماثلة، كما وقع مع التأويلات المدرسية لـ pros hen على صعيد سلسلة المقولات. ولكنني لا أطالب بشيء من هذه بالنسبة إلى سلسلتي

في مقولات الفعل؛ فأنا لا أستبقي من المماثلة غير المكانة التي بين التجانس والتواطؤ univocité بما أسماه فيتجنشتين Wittgenstein التشابه العائلي ressemblance de famille.

إن الكلام والفعل والسرد وتحميل المسؤولية هي، كلها، وبالتناوب، **أول عنصر من المماثلة** analogon في سلسلة أشكال الفعل؛ وهو ما كان بإمكان كانط أن يدعوه بمصلحة العقل المتغيرة في كل حين. فالكلام هو **أول عنصر من المماثلة** بالنظر إلى أن كل الجهات الأخرى للفعل تتحدد في وضع رمزي، وإذن في وضع لفظي؛ ففلسفة الفعل هي، في مرحلتها التحليلية، دلاليات لجمل الفعل، وهي، في مرحلتها التأملية، تحَرٍّ للكيفيات التي بها تتعرف الذات على نفسها بوصفها الفاعل وصاحبة أفعالها الخاصة؛ وأما السرد فهو الكلام والخطاب والنص بامتياز؛ والمسؤولية الأخلاقية تُقال بحسب خصائص الوصف الخاص لـ «النسبة»، الملحقة بالفعل الملقى على عاتق الفاعل المسؤول.

على أن الفعل لا يمكنه ألاّ يزعم دور **أول عناصر المماثلة**: «**حينما يصير القول فعلا** Quand dire c'est faire (بحسب العنوان المشهور المترجم إلى اللغة الفرنسية لكتاب أوستين الكبير)»، وبذلك يصير السرد فعلا بمنحه اتساق السرد لانسجام حياة ما. وأما فيما يتعلق بالسرد فهو يحتل بدوره مكانة **أول عناصر المماثلة**، ما دامت مسألة ثبات الذات في الزمان ظاهرةً سواء في حقل القول أو الفعل أو في مجال «نسبة» الأفعال لأصحابها.

هذا، والمسؤولية الأخلاقية تعتبر هي الأخرى أول عناصر المماثلة في سلسلة استعمالات الفعل: ما الذي يعنيه التعيين من خلال الذات للمتكلم إذا لم يكن صدق حديثه غير مفترض من قبل محاوريه؟ أيمكن

لفاعل ما أن يعتبر صاحب أفعاله إذا لم يقر بمسؤوليته على أفعاله أمام هيئة تقويم أو إقرار، أو اختصارا، أمام حكم أخلاقي.

وأخيرا، فعلى أساس مماثلة الفعل هذه تتأسس محاولة إعادة التملك réappropriation للاستعمال الأرسطي للوجود بوصفه فعلا وقوة. ولست أخفي ما يلابس إعادة التملك هذه من مشقة مردُّها إلى التمسك بهذا الاستعمال للوجود واعتباره المبدأ الأول لخطاب عن الفعل يجد التمفصلات الملائمة لأسلوبِ فينومينولوجية هرمينوطيقية في مستوى أنثروبولوجية فلسفية. إن إعادة التملك التي أرومها شاقة مجهدة بمعنى مضاعف. إنها شاقة بسبب الترددات التي تولدها كل قراءة أركيولوجية للزوج ديناميس-إنراجيا لدى أرسطو ذاته، سواء تعلق الأمر بالتعليقات المباشرة على ما بعد الطبيعة، 12، وخاصة (الشذرة 6، 1048 b 18-35 التي حيرتني كما حصل ذلك مع شُرَّاح ممتازين بما فيهم ريمي براغ R. Brague في كتابه أرسطو ومسألة العالم[1]، أو تعلق الأمر بالإنشاءات المجازفة للعلاقة بين أنطولوجيا القوة والفعل ومفهوم البراكسيس praxis كما يوضحه مؤلف الأخلاق إلى نيقوماخوس l'Ethique à Nicomaque. وقد كان من شأن التعريج عبر المفهوم الهيدغري للهم (قام بهذا التعريج قبلي ف. فولبي F. Volpi في كتابه هيدغر وأرسطو[2]، وج. تامينيو J. Taminiaux في مؤلفه قراءات في الأنطولوجيا الأساسية. بحث في هيدغر[3]) أن أحال إعادة التملك لأنطولوجيا الفعل والقوة أكثر

(1) Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF., 1988.

(2) F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padoue, Daphni, 1984.

(3) J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essai sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1989.

مشقة وإجهادا. هذا المنعرج يسمح بزحزحةِ إشكاليةٍ يتم الانتقال فيها من أنطولوجيا ناجمة عن التفضيل الممنوح للوجود بوصفه الحق إلى أنطولوجيا تمنح الأولوية للوجود بوصفه فعلا وقوة، ضمن الاستعمالات المتعددة للموجود من حيث موجود.

بإمكاننا أن نتساءل، على نحو مشروع، وقد عاينا هذه الترددات، عما سوف نجنيه من إعادة تملك بُعدِ إنارجيا-ديناميس؛ والفائدة من ذلك، في نظري، مزدوجة ومتبادلة. فمن جهة يجد تفضيل استعمال الوجود بوصفه فعلا وقوة في هرمينوطيقا الذات تسويغا بَعْدِيًا، يكمن في قدرته على مَفْصَلَةِ الافتراضات المسبقة، ما قبل الأخيرة، (في هذا الخطاب تحديداً) عن مفهوم مماثلة الفعل الذي يُجري هو ذاته نقلا بين المجالات الفينومينولوجية الأربعة للفعل: (الكلام، الفعل، السرد، تحميل المسؤولية) ومبادئ التأمل الفلسفي الأكثر رفعة؛ وهذا في المستوى الأعلى للأفكار الموجهة للبحث. وبهذا الصدد، فالمحاولة التي أقوم بها من أجل أن أفصل، ما وسعني الأمر، عن كل الاستعمالات الأخرى للوجود تلك التي يضعها أرسطو ذاته، كما رأينا، «خارج كل أشكال الوجود»، باستثمارها في هرمينوطيقا للفعل الإنساني لا تعدمُ سوابق: فمؤلف سبينوزا الأخلاق l'Ethique يقترح تدرجا رتبيا متميزا يلحق جُهدَ conatus كل الكائنات المتناهية بقوة potentia الجوهر الأول. و يهتم ليبنتز من جهة أخرى في مقال الميتافيزيقا وفي المونادولوجيا Monadologie بترتيب مجالات التعبير للاشتهاء l'appétition (المتضايفة مع مجالات الإدراك)، سواء أكانت وجهتنا الكائن الأكثر بساطة المسمى موناد (المونادولوجيا 15) أم كانت وجهتنا النفوس بالمعنى المحدود الذي تقطعه تجربتنا عن ذواتنا بداخل ما أسماه

ليبنتز بـ«المعنى العام» لـ«الفعل الباطن» (المونادولوجيا 18). وينبغي علينا أن نسائل في السياق ذاته فلسفة شلنج Schelling فيما يخص القوى Potenzen، ولِمَ لا نسائل أيضا إرادة القوة volonté de puissance حسب نيتشه والليبيدو libido حسب فرويد. بيد أنني أود الإلحاح على دور الوسيط الذي لعبه، لصالحي، المفهوم الذي أنشأه جان نابير للرغبة في الوجود، وللجهد من أجل الانوجاد، وهو المفهوم الذي يقرنه، هو ذاته، بالأصل الفشتي للإثبات الأصلي. هذه السوابق المختلف بعضها عن بعض جدا بدت لي وكأنها تسوغ محاولتي الخاصة في أن أمفصل، على واحدة من الاستعمالات المفضلة للموجود من حيث هو موجود خطابا من الدرجة الثانية لهرمينوطيقا الذات الوريثة لتراث مخصوص جدا، هو تراث الفلسفة التأملية الفرنسية المطعمة بفينومينولوجيا هوسرل وميرلوبونتي، وبهرمينوطيقا هيدغر وغادامير[1].

ومن جهة أخرى، فإن اعتبار جنس الوجود الكبير بوصفه فعلا-قوة في كثرة أنماط إعادة التملك يسوغ، قبليا، الأولية الممنوحة للفعل على

(1) لا يتعلق الأمر هنا، ولا شك، بتخفيف الاختلافات بين الأنساق الفلسفية. وأجدني بهذا الصدد أنهض بأطروحة مارسيال غيرو Martial Gueroult في تفرد الأنساق الفلسفية؛ ولذلك فإن مشكلة التواصل التي يثيرها الاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه تعنيني وتربكني أكثر من مشكلة أبدية «الـ«ميتافيزيقا المزعومة. والحق أنه لا يمكننا المخاطرة بضم الفلسفات التي أتينا على ذكرها معا إلا بإعادة تملك متجددة على الدوام. وعلى هذا، فالمسار الذي نرسمه إنما هو خط افتراضي يضم النقاط المتفردة التي لا يعمل الواحد منها إلا في الأثر المنتظم المتخلف عقب كل عملية تملك مجازِفة. وإن ما يمكنه أن يمنح وحدة أكثر راهنية لهذا المسار الافتراضي هو الشعور بدين متراكم لهذه السلسلة الحذرة من أفعال التملك، حيث يُعوَّض عنف التأويل من قبل التقبل المباطن لقراءة متأنية.

صعيد الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية. هاهنا يجري انتقاء متبادل بين أنطولوجيا الفعل وهرمينوطيقا الفعل. ويمكننا أن نرتاب من أحد أوجه الحلقة الهرمينوطيقية، بيد أن فلسفات الماضي قد تشكلت كلها على هذا النمط؛ فلا أخلاق سبينوزا بقرنها قوة الجوهر، حسب الكتاب الأول، بالسعادة، حسب الكتاب الخامس، ولا مونادولوجيا ليبنتز ومقاله في الميتافيزيقا بمنفلتةٍ من هذه الدائرية.

أوَدُّ أن أوضح هاهنا هذا الذي أسميناه بالتسويغ والتأكيد. ما الذي وقع السماح به من خلال الإشارة الميتافيزيقية المنظور فيها أعلاه؟ إنه ما أدعوه بالشهادة Attestation على صعيد الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية؛ وأعني بهذا المصطلح نمطَ الاعتقاد والثقة المرتبط بتأكيد الذات بوصفها ذاتا فاعلة (ومتألمة). وكما ألححتُ على الأمر، فهذا الاعتقاد وهذه الثقة لا يختزلان إلى مجرد الرأي في مستوى المعرفة الموضوعية، حيث تكون الدوكسا doxa أدنى من الإبستيمي l'epistemè. وتتأكد الشهادة في مقابل ضدها الذي هو الارتياب le soupçon الذي لا يُغمَط حقه. بيد أنني أعتقد بكامل قدرتي على الفعل، مهما يكن من أمر الارتياب؛ ومن ثمة فشهادة المستوى الهرمينوطيقي تتلقى مددا نظريا للاستناد على مفهوم الوجود باعتباره فعلا-قوة.

لقد غامرت في منظور فعل الاعتقاد والثقة بإعادة تأويل مفهوم الوجود كفعل باعتباره أفق الشهادة؛ وعلى هذا النحو أتحدث عن «أساس وجود قوي وعاطفي، في الوقت ذاته، وعلى أساسه يتحرر الفعل الإنساني» (الذات وكأنها الآخر، ص 317). والحقيقة أنني لا أزعم إطلاقا، بقولي هذا، الإشارة إلى أي «جنس مشترك» تنتمي إليه الإنراجيا-الديناميس، الكوناتوس عند سبينوزا، الاشتهاء عند ليبنتز... فلا

واحد من هذه المزاعم التأسيسية يرتبط بهذه الإشارة المغامرة المتولدة عن سلسلة من الاختيارات الشفافة للتأمل، بكيفية غير كاملة.

إن كثرة هذه الأفعال لإعادة تملك المفاهيم الأرسطية تبدو لي، على العكس، محفوظة بهذا المفهوم الغامض لعمق الوجود القوي والفعال في آن واحد. وبهذا يندفع مسبقا الادعاء القائل بتطابق عمق الوجود أو كنهه بإله الإيمان. وحتى إذا لم يكن بإمكاننا أن نقوم بصنيع أرسطو وسبينوزا وليبنتز- ورافيسون على أثرهم- حين اعتبروا الله هو الوجود في فلسفاتهم، فليس هذا الإله، على أفضل تقدير، غير إله الفلاسفة الذي ليس له من الإله الذي ندعوه سوى الاسم. إن العمل الجدلي للتدرج الرتبي ولتفاضل المقولات الفوقية لا يجيز غير موضعة محاولات إعادة التملك للزوج إنارجيا-ديناميس في منطقة من التفكير أبقاها النقد المعاصر للأنطولوجيا اللاهوتية قائمة.

III

أود الآن أن أعطي فكرة عن الكيفية التي أرى بها الوصل بين جدلية الذات والآخر وهرمينوطيقا الذات. ونحن نتذكر أن وظيفة التدرج والمفاضلة في أعلى مستوى نظري قد جرى التركيز عليها في هذا المقال بصدد هذه الجدلية التي نسقها أفلاطون بطريقة بديعة. وإذا كنا قد أَجَّلنا، إلى غاية الآن، فحص هذه المسألة، على الرغم من أوليتها التي ليست زمنية فقط، فلأن الإشارة المستبقة لمقولة الآخر الفوقية قد ينجم عنها اختصار المسلك بين الميتافيزيقا والأخلاق، وهو الأمر الذي ما فتئت أجتهد لتجنبه. فليس جدل الذات والآخر، ذو الأصول الأفلاطونية، جدلا إيتيقيا، ولا هو بالأولى كذلك حصرا فحسب، ولكن الكيفية التي

يُمارِس وظيفته المعمارية بصدد هرمينوطيقا الذات جديرة بالتمسك بها طويلا، ما أمكن، في البُعد قبل الإيتيقي لهذه الهرمينوطيقا. وهذا لسبب أساسي سيكون من شأنه أن يسوغ نظام الظهور المتبع هنا: فبقدر ما كان الامتياز الممنوح لمفهوم الوجود بوصفه فعلا-قوة يجد مقابله الفينومينولوجي في مماثلة معينة بين تجليات الفعل الإنساني- تحدثنا بهذا الصدد عن مماثلة الفعل-، بقدر ما تفصح المقولة الفوقية للآخر عن ذاتها على صعيد الهرمينوطيقا الفينومينولوجية من خلال عمليات ذات طابع فصلي، أنموذجها هو المفارقات الأفلاطونية التي بلغت شأوها في ضرورة حمل الذات والوجود والواحد والآخر بعضها على بعض، واستحالة ذلك.

سأمضي الآن، رأسا، إلى التعبيرات الكبرى في مستوى هرمينوطيقا الذات عن هذه المفارقات، مسنودا في مشروعي هذا بما أجده لدى أفلاطون ذاته. فعنده يكمن هذا الجدل في منعطف طويل يعود في نهايته إلى المسألة المبدئية لطبيعة السوفسطائي ولاتساق خطابه المعتبر أغلوطة، وإن كان يوجد، تحديدا، بوصفه أغلوطة. فعبر تسويغ نظري من نفس النظام يسلك المنعرج عبر جدل الذات والآخر في مجال فينومينولوجيا الذات الهرمينوطيقية.

ستتعامل هرمينوطيقا الذات مع اقتحامين متمايزين لمقولة الآخر الفوقية (هانحن نتكلم عن غيرية الآخر!).

1/ - يتعلق الأول بالتمييز المجرى بداخل الذات المنظور إليها في شكل الهوية الشخصية، وأعني بذلك التمييز بين mêmeté et ipséité. هذا التمييز مؤسس لمفهوم الذات نفسه؛ ومن اليسير وصف الأساس الفينومينولوجي لهذا التمييز المتصل بالكيفيتين المختلفتين اللتين تلحقهما

الهوية الشخصية بالزمان- كيفيتين لحفظ الدوام في الزمان لنواة شخصية وإظهاره: بحسب la mêmeté أو بحسب l'ipséité. فتحت عنوان المطابقة تنتظم عدة معايير للهوية: الهوية العددية للشيء ذاته عبر تجلياتها الكثيرة، الهوية المؤسسة على قاعدة تجارب المطابقة والمطابقة المعادة للذات؛ الهوية الكيفية وبصيغة أخرى هوية التشابه القصي لأشياء يمكن أن ينوب بعضها مناب بعض دون ضياع دلالي، solve veritate ؛ الهوية التكوينية المشهود لها بالدوام اللامنقطع بين أول وآخر مرحلة من تطور ما نعتبره الفرد ذاته (du gland au chêne) ؛ البنية الثابتة لفرد معترف بوجود ثابت علائقي لتنظيم مستقر (شفرة تكوينية أو غيرها). إن الهوية الشخصية لا تقصي هذا الشكل من المطابقة في هيئة الطبع المشكل بقرائن مميزة وبهويات قائمة بذاتها، وعلى أساسها نتعرف على الفرد بوصفه هو ذاته. إن مفهوم الاستعداد يشكل بهذا الصدد مقولة فينومينولوجية ضرورية بالقدر الذي يمكننا أن نرى فيها الكيفية التي تمنح فيها العادة تاريخا للطبع (وهو ما يسوغ لي أن أحيي أطروحة رافيسون الشهيرة، **في العادة**، وفيها يجري صاحبها العودة من الحرية إلى الطبيعة). ولكن هوية الطبع ليست سوى أحد قطبي الزوج «الذات والهوية». فبإزاء ثبات الطبع يقوم دوام ذاتٍ على الرغم من التغيرات التي تعرض للرغبات والاعتقادات، وإذن، وبمعنى ما، ضد ثبات الطبع.

لقد بدا لي أن هاتين الجهتين اللتين للهوية تتحدان في الهوية السردية، سواء أكان ذلك في هوية شخصية ما من الرواية في شخصية تاريخية، أو في هوية أيٍّ منا وهو يتفكر في ذاته ضمن علاقته بالزمان. فأن يكون السرد، في كل مستويات الملاءمة عن سؤال من؟، المستوى المناسب لاستقصاء الجدلية التي بين الهوية-المطابقة والهوية-الذاتية،

فهذا الامتياز ناجم عن أن السرد يستوعب الخطابات وقائليها، والأفعال وأصحابها sub specie tomporis. إن الوحدة المتحركة للحبكة تعطي التاريخ المرويَّ للهوية السردية الخالصة التي يمكن للأفعال أن تتلبس بها، في حين أن الهوية السردية تتصل بالتاريخ المرويِّ للأشخاص الذين يمكننا القول عنهم إنهم وضعوه موضع الحبكة، في الوقت ذاته الذي وضعوا فيه التاريخ المشاركين فيه.

إن اختيار المستوى السردي موضعا لفحص جدلية الهوية يجد تسويغا إضافيا في كون الخيال، أساسا، وكذلك التاريخ والاستبطان بدرجة أقل، يسمحون باستثمار سُلَّم التنويعات للرباط الذي بين جهتي الهوية، ابتداء من الحالة القصوى لترابط يكاد يكون تاما بين الطبع والذاتية، كما في الحكايات والخرافات، وإلى غاية الحالة النهائية لانفصال شبه تام أيضا بين l'idem وl'ipse ، كما في بعض الروايات، حيث إن ما ندعوه، خلافا للأصول، بتفسخ الهوية الشخصية يضع عاريا السؤال من؟ الذي يغدو الشاهد الأوحد عن الذاتية، متى ضاع سند المطابقة لطبع ما. إن تجارب الفكر هذه تجعل من الخيال مخبرا مذهلا لفحص متانة الزوج الذي تنشئه معا في الحياة اليومية- وهذا بكيفية لا يمكن تمييزها- جهتا الهوية الشخصية.

ولكن قطبيةَ جهتي الهوية ليست متاخمة لاستقصاء الذات، على المستوى السردي. إنها تتعلق أصلا بالمستوى اللغوي بقدر ما تتعلق هوية القائل في متوالية أقواله ذاتها بالهوية السردية، وإن لم تكن هذه منظورا إليها في شكل السرد. وينبغي قول الشيء نفسه بالنسبة إلى هوية فاعل من حيث هو يعين ذاته بوصفه الفاعل الوحيد للأفعال (وللانفعالات) الكثيرة الجارية في الزمان. بهذا المعنى يمكننا الحديث عن بنية قبل-سردية

للخطاب وللفعل بالمعنى الذي وسمه دلثاي بـ«تماسك حياة». ويبقى مستوى المسؤولية الأخلاقية الأكثر صعوبة لمعالجته بدقة: يمكننا أن نزعم، بالفعل، بأن الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق قد قُطِع خُفية. ألا يمنحنا **الوعد** promesse، بالنسبة إلى الهوية -**الذاتية** ipse - ، الأنموذج الذي لم نسمِّه إلى غاية الآن، بإزاء الدور الذي قام به أنموذج الطبع في بُعد الهوية -**المطابقة** idem - ؟ إن هذا القول صائب تماما: فالتمسك بالوعد، مهما يكن من تمزقات القلب، يشكل النموذج الممتاز لتقومِ للذات ليس هو ثبات الطبع. ولكن أنحن مفرطون في التفاصيل الدقيقة إذا ميزنا بين وصف الوعد كفعل خطاب من نظام أدائي وبين الإلزام الأخلاقي للوفاء بالكلام؟ إن الوعد هو، من جهة كونه فعل خطاب، القول بأننا سنفعل غدا ما نحن قائلون اليوم بفعله، ومن ثمة الالتزام بهذا القول ذاته. الحق أن الوعد هو أحد المواضع التي تتاخم فيها الميتافيزيقا الأخلاق. بيد أنه لا ينبغي أن نتعجل ربط مصير هذين المجالين بمصير مشترك، بل علينا، خلافا لذلك، أن نبسط كل الموارد لتحليل قبل-أخلاقي للذات، إذا أردنا أن نعطي الثقل الكامل لمسألة الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق. وبالفعل فالمسؤولية التي يرسخها الوعد تحيل الشخص محاسبا على أفعاله. ولكن ينبغي توسُّط الصفات الأخلاقية- الخيِّر والإلزامي- حتى نرفع المسؤولية إلى مقام الأخلاقية. إن اللغة العادية- في استعمالها اليومي- لا يمكن أن ترتبط بهذا التمييز؛ فلا يمكن للتحليل التصوري أن يكون شأنه الاقتصاد حتى في هذه التمييزات وإن تكن دقيقة.

2/ - إن الاقتحام البارز الثاني لمقولة الآخر الفوقية في المجال الفينومينولوجي يتعلق بأشكال الغيرية التي تحدد الذات، لا من حيث

هي، كما في القسمة بين idem وipse، ولكن من حيث هي، تحديدا، خلاف ذاتها. ففي الحين الذي تقود فيه المقولة الفوقية للفعل والقوة مماثلة الفعل التي تشبه بدورها الجهات الكثيرة لظهور هذا الفعل الوحيد تقود المقولة الفوقية للآخر (المتعلقة هي الأخرى بنمط آخر للتأمل النظري غير الذي للفعل) نحو تشتت لتعبيراتها الفينومينولوجية. فهذه الأخيرة تدع ذاتها تحت العنوان المشترك لتجارب الانفعالية. وبهذا الصدد، فأنا أقترح القول بأن الانفعالية تتفق، على صعيد فينومينولوجية هرمينوطيقية مع ما هو الآخر على صعيد «الأجناس الكبرى»، (وأما فيما يخص حد الغيرية فيمكن تطبيقه دون خسارة كبرى، وعلى وجه غير محدود، على ظواهر الانفعالية وعلى مقولة الآخر الفوقية، بتركيزه على الارتباط بها. ويبقى مهما أن المستويين ينبغي أن يميزا على الوجه الذي ذكرت). ويمكننا أن نضيف إلى هذا التقابل الأول بين وظيفة التجميع للمقولة الفوقية للفعل والقوة وبين وظيفة التشتيت للمقولة الفوقية للآخر، تقابلا ثانيا بين وظيفة تعميق بالتبطين (بالجوانية) intériorisation بالمعنى الإنساني للفعل ووظيفة توسيع بالتخريج (بالبرانية) extériorisation الممارس من خلال تجارب الانفعالية الموضوعة تحت العنوان فوق-المقولي للآخر. فتجارب الانفعالية التي سنذكرها هي أيضا تجارب الخارجية.

لماذا نلح بشدة على طابع الغيرية المتعدد المعاني؟ ذلك حتى نحتاط، أساسا، من اختزال لانقدي للمقولة الفوقية للآخر إلى غيرية الغير، وهو الاختزال الذي يحجب المصاعب الملابسة للانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق؛ فلهذا ينبغي أن نحفظ، على الصعيد الفينومينولوجي ذاته، تنوع تجارب الانفعالية والخارجية، الممتزجة على

أنحاء عدة بجوهر الفعل الإنساني. وقد اقترحتُ، في آخر كتبي، تفجيرا في وجهات ثلاث لاستثمار المجال المتنوع للانفعالية-الخارجية: نحو **الجسد** chair، من حيث هو وسيط بين الذات وعالم ما- المعتبر هو في ذاته وفق درجات متغيرة للقابلية للتطبيق، وإذن للغرابة-؛ نحو **الغريب** l'étranger، من حيث هو الشبيه بي المتميز عن ذاتي؛ وأخيرا نحو هذا الآخر الذي يؤلف **الطوية الباطنة** for intérieur، المشكّلة من خلال صوت الضمير المنبعث إليّ من ذاتي.

لن أعود هنا، ومهما يكن من سَعة المجال المنظور فيه، إلى الشكل الأول من الانفعالية-الخارجية: الجسد. فهذا اللفظ-الشعار ينطوي هو ذاته على تنوع كبير من التجارب الحية المتعلقة بكل الخصائص المعتبرة في فينومينولوجية للفعل. فالتجشم والانفعال لهما، بالفعل، من السعة بمثل ما للفعل. وبالإمكان أن نحصي منها عبارات اللاوعي المحظورة والجراحُ التي يسببها توزيع مجحف للقوى بين المتنافسين في علاقات التفاعل، وعدم القدرة على الرواية الذي يفشل التحكم في السرد للتماسك المفترض لحياة ما؛ والانتقاص، بل احتقار الذات الذي يسبب بالغ الأذى بقوة الإنسان الفعال على تحمل مسؤولية أفعاله وصموده أمام تبعاتها. هذا التذكير المقتضب بالأوجه المتفرقة لغيرية الجسد ينبئ بأن لفظ الجسد ذاته ينبغي أن ينظر في استعماله على أوسع وجه مما هو مقصور عليه، وأعني بذلك جسدنا الخاص.

على أن هذه الأوجه تحملنا على التفكير في أن مجال الألم يربو بكثير على مجال الألم البدني. فإذا وضعنا معادلة بين قوة الفعل والجهد من أجل الوجود كما يقترح ذلك نابير وكما فعل ذلك قبله سبينوزا، أمكننا أن نقبل بالمعادلة المنعكسة بين التألم ونقص القوة على الفعل.

لهذا لم يكن ممكنا الحديث ببساطة عن الإنسان الفاعل دون الإشارة في العبارة نفسها إلى الإنسان المتألم. ويبقى أن نظهر كيف أن غرائبية العالم ذاته، بوصفه شكلا كبيرا لا يمكن رده إلى أي مشروع تأسيسي، هي، بكيفية أو بأخرى، متوسطة دوما بغرائبية الجسد؛ وليس هاهنا مجال الحديث عن هذه المسألة.

إن غيرية الغير l'altérité de l' autrui موضوع صار اليوم مضبوطا بفضل المناقشة المعاصرة، فيكفينا ذلك مؤونة التوقف معه طويلا. بيد أن الأصالة الوحيدة التي يمكن أن تقترح هي أن نضع غيرية الغير مع كل الأشكال المذكورة للتو لغيرية الجسد منظورا إليها في كامل امتدادها: غيريةُ المتكلم الذي يقصدني؛ وغيرية الفاعل الذي أنافسه وأتعاون معه؛ وغيرية أصناف التاريخ الأخرى التي يتشابك معها تاريخي الخاص؛ وغيرية المسؤوليات المتقاطعة في قلب المسؤولية المتحملة، أقول أن نضع غيرية الغير موضع الزوج مع كل هذه الأشكال على صعيد فينومينولوجي. ففينومينولوجية الآخر من حيث هو غير تسمح للمناقشة الدائرة على موضوع التذاوت من تجنب التناوب بين معيار إدراكي بسيط لاستحضار apprésentation[1] الغير، كما عند هوسرل، والمعيار الأخلاقي المباشر للأمر المباطن لنداء المسؤولية الخاصة، كما عند لِفِناس[2] .E. Lévinas وليس من الممكن أن ندفع إلى الأمام بتحليل هذا

(1) يعني هذا اللفظ في الفلسفة الفينومينولوجية صورة الآخر الغائب.

(2) إمانويل لِفِناس Emmanuel Lévinas (1905-1995) فيلسوف يهودي من أصل لتواني استوطن فرنسا منذ طفولته المبكرة؛ وهو أحد الميتافيزيقيين المعاصرين اللامعين. بدأ نشاطه الفلسفي بكتاب ممتاز ألفه عن فلسفة هوسرل، فكان من الأوائل الذين أسهموا في إدخال الفينومينولوجيا في المشهد الفكري الفرنسي. كانت الإيتيقا محور انشغاله الأكبر، على ما يظهر من مؤلفه الأساس الكلية=

الاقتراح الذي يتطلب هَمَّ تمييز شامل، ما أمكن، لتجارب الانفعالية الموضوعة تحت المقولة الفوقية للآخر.

هذا، وحالة الطوية الباطنة هي، ولا شك، الأكثر صعوبة، ما دامت متاخمة لإشكالية الأخلاق. وليس الأمر هنا أمر دليل على نقاء بالغ من جهة أننا نحاول عزل الصفات ما قبل الإيتيقية عن الطوية الباطنة، من حيث هي ميدان تلتقي فيه الذات بذاتها (لهذا السبب عينه فضلت كلمة الطوية الباطنة [أو السريرة] على كلمة الضمير الأخلاقي لترجمة الكلمة الألمانية Gewissen والإنجليزية Conscience). وأعتقد أنه ينبغي أن نحفظ لاستعارة الصوت فكرة انفعالية لا نظير لها، مباطنة لذاتي ومتسامية عليها في الوقت ذاته.

لا شك في أن المسألة هنا ليست فصلا كليا لظاهرة صوت القدرة على تمييز الخير من الشر في ظرف مخصوص. وبهذا فالضمير، من حيث هو الطوية الباطنة، يكاد لا يتميز من الاقتناع (الذي يدعى بالألمانية (Übergeugung) من حيث هو القوة الأخيرة للحكمة العملية. ويبقى الاقتناع كذلك بعض الشيء، بالنظر إلى أن الشهادة (التي يقال لها بالألمانية Bezeugung) تؤلف قوة الحكم الذي يجابه الشك، في كل الظروف التي يعين فيها ذاته، إما بوصفه صاحب الكلام، أو فاعل الفعل، أو راوي الحكاية أو الذات المحاسبة على أفعالها. وبهذا المعنى

= واللانهائي (1961) Totalité et infini الذي استعاد خطوطه الكبرى وعمق النظر فيها في كتابه العمدة خلافا للوجود أو فيما وراء الماهية Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence (1974). يعتقد خلافا لهيدغر أن الإيتيقا ينبغي أن تتقدم على كل بحث أنطولوجي مجرد في الكينونة، لأن المهم إنما هو استجلاء حقيقة العلاقة التي تربط الذات بـ«الآخر».

فالطوية الباطنة لا تعدو أن تكون الشهادة التي من خلالها تعين الذات ذاتها. وعلى هذا يمكننا أن ندعو هيجل أو هيدغر لكي نقطع لزومَ- دون مبالغة تجريدية- «ميتافيزيقا» للطوية الباطنة عن «إيتيقا» للضمير الأخلاقي. فمع هيجل، في الفصل السادس من فينومينولوجيا الروح، تجدنا نؤكد أولية «الروح المستيقنة من ذاتها» على كل رؤية أخلاقية للعالم، في هذه المرحلة التي يعترف فيها الضمير الفاعل والضمير المحاكم بوجهة نظرهما والرافضين لجزئيتهما الخاصة، ويعترف الواحد منهما بالآخر. ومن هيدغر نستبقي فكرة انتزاع للذات من غفل المجهول «On» وفكرة نداء يصدره الدازاين Dasein لذاته من باطنه، ولكن من مستوى أرفع منها.

على ضوء هذين التحليلين تبدو الطوية الباطنة كما لو كانت الضمان الباطني الذي يزيح الشكوك والترددات وارتياب اللاأصالة والنفاق ومحاباة الذات وخيبتها، في ظرف خاص، وتسمح للإنسان الفاعل والمتألم بالقول: هنا أنا أقاوم ذاتي. إنه من الصعب، يقينا، أن لا نضُمَّ المقولة الفوقية للوجود بوصفه الحق إلى المقولة الفوقية للوجود بوصفه الفعل والقوة، إذا أردنا أن نحلل ظاهرة الشهادة بدقة. إن الضمير-الشهادة يبدو مغروزا في إشكالية الحقيقة من حيث هو اعتقاد وثقة. ولكن ألا يمكن القول بأن الطوية الباطنة هي الوجود الحقيقي والوجود بوصفه الفعل في الشروط النهائية للفعل الإنساني؟ مهما يكن من أمر هذا التنقيح النظري، فإن المقابل الفينومينولوجي لهذا الجدل المفترض- أو دالة الميتا- التي تربو على ذاتها- هو الذي يهمنا الآن. إن المسألة، على الحقيقة، هي: ليس للوجود الإنساني أن يتحكم في عين اليقين للوجود الذي على نمط الذات، بل هو يأتيه ويحل عليه على هيئة منحة وهبة لا تمتلكها الذات. هذا اللاتحكم في صوت مسموع أكثر منه منطوقا يبقي على مسألة

مصدره كما هي (بهذا الصدد، يعد قول هيدغر في **الكينونة والزمان** ص 275، «إن الدازاين Dasein ينادي ذاته في الضمير» حَسْمًا مسبقا للاتعين المؤسس لظاهرة الصوت). إن غرائبية الصوت ليست بأقل من غرائبية الجسد والغير.

IV

لقد آن أوان الحديث عن الكيفية التي تقود بها دالة الميتا- المتحدة بهرمينوطيقا للذات الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق. لا شك في أن رافيسون مضى سريعا في أول مقال من مجلتنا الفتية حين اشتق أخلاق الأريحية من ميتافيزيقا كرم الوجود بالفعل مباشرة.

الحق أن المحاولة السابقة يمكن اعتبارها، ومن نواحي عدة، امتدادا لمحاولة رافيسون. وإننا لنود، على الرغم من ذلك، أن نقدم صورة أمعن في الجدل للعلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق، بالتركيز على الفصل déliaison بين جهتي الخطاب أكثر مما بينهما من الوصل liaison.

لقد وجد الفصل في هيوم D. Hume المحامي الأكثر براعة، حين حكم بأن الهوة المنطقية التي بين الوجود والفكر لا سبيل إلى تخطيها. ومع أن الفلسفة الأخلاقية للكانطيين المحدثين الألمان انطلقت من مقدمات فلسفية مغايرة تماما، إلا أنها أكدت حكم هيوم، بمقابلتها أحكام القيمة بأحكام الواقع. وما كان من الوضعية الحديثة إلا أن رجعت إلى موقف هيوم بالنظر إلى أن معايير التحقيق والتكذيب تخص المعادلة بين مفهوم الواقع ومفهوم الملاحَظ: فالهوة بين الفرض والوصف تبدو، مرة أخرى، لا سبيل إلى ردمها.

يجب، في رأيي، أن نسجل هذا الوقف وأن نعتبر الصفات الأخلاقية للواجب والمسموح به والمحظور صفات لا يمكن ردها إلى نظام ما يمكن ملاحظته. وإن ما سمي في مرحلة مهمة من فلسفة الأخلاق في اللغة الإنجليزية بما قبل الإيتيقا ليكمن، أساسا، في استثمار خصائص مميزة لخطاب الأخلاقية.

أود، فيما سيأتي، أن أبين بأي معنى تسمح هرمينوطيقا الذات بمزاوجة الاتصال والانفصال في التحرر **franchissement** من هاوية منطقية تم التعرف عليها مسبقا. ذلك لأن عبور مسافة ما معناه الإقرار بها واجتيازها.

1 - باستعادة التحليل عند النقطة التي تركناه عليها في الفقرات السابقة، وفي السياق الذي وجِّه فيه، أقول أولا إن وصف الإنسان الفاعل والمتألم يكشف عن خصائص لا تتعلق بالكيفية ذاتها التي يتم بها وصف الوقائع من حيث هي قابلة للملاحظة. فالوصف الفينومينولوجي هنا لا ينفك عن الشهادة من حيث هي نمط نوعي للاعتقاد وللثقة مرتبط بتجليات الذات. ولكي نلملم في لفظ واحد، ومن خلال ما أسميناه آنفا بمماثلة الفعل، الأشكال التي تعمر المجال العملي، يمكننا القول بأن ذات الفعل تظهر **طيِّعة** للوصف الأخلاقي، من حيث هي تعبر عن إنسان **قادر**، في كل مرة. فكل التحليلات السابقة التي جرت تحت لواء السؤال من؟- من يتكلم؟ من يفعل؟ من يروي؟ من المحاسب على أفعاله؟- يمكن إعادة صياغتها في معجم القدرة، أعني القدرة على التعين الذاتي كقائل، وعلى أن يعترف المرء بأنه صاحب الأفعال، وعلى أن يتماهى مع ذاته بوصفه شخصية سرد الحياة، وعلى أن يتحمل مسؤولية أفعاله الخاصة. وبناء على هذا، فبأي معنى يمكن لموضوعة الإنسان القادر أن

تقربنا من حل مشكلتنا؟ ذلك من خلال افتراضين، يتعلق الأول بالفينومينولوجيا والثاني بالأخلاق.

فمن جهة الفينومينولوجيا يتعلق الأمر بقبول أن سلسلة الأسئلة: من؟ وسلسلة الأجوبة: الذات، لا تشكل أي تعداد اتفق فحسب، ولكن سلسلة منتظمة لغاية. وكما سبق إلى الخاطر من خلال مسار الأشكال ذات التدرج الرتبي للفعل، فالفينومينولوجيا تتاخم الأخلاق على مستوى المسؤولية .ومع ذلك فهي تتاخمها دون أن تذوب فيها، بالنظر إلى أن المسؤولية لا يمكن أن توصف بالأخلاقية، بغير موضعة الأفعال ذاتها تحت صفات الواجب والمسموح به والمحظور. وبالتأمل المتأدي من الأفعال إلى فاعليها تأتي الصفات ذاتها لتصف الذات باعتبارها ذاتا أخلاقية خاضعة لنظرية في الفضائل والرذائل.

وهكذا فالفاصل بين الفينومينولوجيا والأخلاق غير منهدم، وإن يكن من الممكن، مع ذلك، اجتيازه. فالسلسلة التي تنتظم، غائيا، أشكال الفعل الإنساني يمكن اعتبارها موجهة بفضل مفهوم الاستعداد، منظورا إليه بالمعنى الكانطي لاستعداد الطبيعة للأخلاق (ينبغي هنا أن نتذكر أن نقد ملكة الحكم هو الكتاب الذي ألقى الجسر بين نقد المعرفة الفيزيائية ونقد الإلزام الأخلاقي، وأن مفهوم «الاستعداد الطبيعي» يوجه الاعتبارات المتعلقة بالانتقال من الطبيعة إلى الأخلاقية، تحت لواء الحكم المنعكس).

ولكن هذه الحركة التي للفينومينولوجيا، في اتجاه الأخلاق، لا تبلغ هدفها من دون حركية تناظرية للأخلاق في اتجاه فينومينولوجيا الفعل. وتكمن الخطوة هنا في الازدواج بين الإيتيقا والأخلاق. إنني أعتبر، من جهتي، أن الإيتيقا متقدمة، من جهة النظام التصوري،

على الأخلاق التي سبق لي أن ذكَّرتُ بإحالتها على الإلزام. إن الإيتيقا تنبني- من جهة الاصطلاح المعجمي- على صفتي الخير والشر، ولا يمكنني أن أسوغ هنا، وكما يجب، الأولية المعزوة للخير بالقياس إلى الإلزامي. والحجة الرئيسية هي أن الرغبة في الحياة الكريمة، مع الآخرين ولأجلهم ضمن مؤسسات عادلة، تتقدم في النظام التأسيسي على الحظر الذي تلتقي الذات الأخلاقية بالإلزام ضمن خصائصه. إن تفشي العنف، بحسب رأيي، في العلاقات الإنسانية هو، وحده، الذي يَفرض الانتقال من نمط غائي للإيتيقا إلى نمط دياأنطولوجي للأخلاق، وعلى نحو مختصر، من أرسطو إلى كانط. على أن الحركة الصاعدة من الأخلاق إلى الإيتيقا تهمنا هنا أكثر من المسار العكسي: فلأجل هذه العودة إلى الوراء ترتبط الغائية الأخلاقية بالغائية الفينومينولوجية المتحكمة في سائر أشكال القدرة الإنسانية. وإن هذا الارتباط ليجد تعبيرا ملائما في المقاربة القصية بين المفهوم الكانطي لـ«الاستعداد الطبيعي للأخلاقية» والمفهوم الأرسطي للاستعداد الإيتيقي بمعنى (التهيؤ) l'hexis في **الأخلاق إلى نيقوماخوس**.

ولكي نرسخ هذا التحالف بين فينومينولوجيا الإنسان القادر وإيتيقا الرغبة في الحياة الطيبة، أقول إن التقدير الذي يسبق، على صعيد الإيتيقا، ما أسماه كانط بالاحترام، على صعيد الأخلاق، يتوجه، أصالة، إلى الإنسان القادر. وبالمقابل، فالإنسان يكون جديرا بالاحترام بوصفه كائنا قادرا.

2 - في لعبة الاتصال والانفصال بين الميتافيزيقا والأخلاق التي وجهت مفهوم الوجود من حيث هو فعل وقوة، من الميسور الآن أن نُولِجَ بعض الاعتبارات التكميلية المثارة، هذه المرة، من قبل المقولة

الفوقية للآخر من خلال الجهتين اللتين تعرفنا عليهما بفضلها، وأعني بهما جدلية الهوية-المطابقة والهوية-الذاتية، وجدلية الذاتية والغيرية.

إننا نتذكر أن وضع الهوية الشخصية يتعلق بأول هذين الجدلين؛ وبهذا الصدد يمكن لاعتبارين نقديين أن يؤثرا في مشكلتنا- الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق-، ونعني بهما الصلة بين السردية والأخلاق، والصلة بين الأشكال ما قبل الأخلاقية للمسؤولية والمسؤولية الأخلاقية في معناها الأقوى. تشكل الصلة بين السردية والأخلاقية مثالا طيبا للانفصال والاتصال بين الميتافيزيقا والأخلاق، ويهمنا، أولا، التركيز على المسافة التي ينبغي مراعاتها بين التركيبة المتخيلة للهوية السردية والحكم الأخلاقي. وفي هذا المجال تمنحُ حكايات الخيال ميدانا متميزا للمناقشة: إن وضع تجربة الفكر الذي غمره الخيال الأدبي يتطلب، بالفعل، أن يُحفظ هذا المخبر من كل رقابة أخلاقية تستهدف ابتكار الحبكات والشخصيات؛ فالخلق يقتضي خيالا حرا. ومع ذلك فالعلاقات بين السردية والأخلاقية تبدو في منظار التأمل دقيقة جدا. ذلك لأنه لا يمكن، بدءا، أن ينجو إلا ما دعوناه للتو بتجربة للفكر تجابه خطر إخضاعها لفحص التركيبات الأصلية للحياة والموت، والحب والكراهية، والمتعة والألم، والبراءة والإثم، وأخيرا الخير والشر. وبهذا المعنى فالإيتيقا والأخلاق منخرطان أصلا في النمط التخيلي ضمن مرويات الخيال. إن الخيالات الأدبية يمكن اعتبارها من ثمة تنويعات متخيلة حول موضوعة الحياة الطيبة التي رأينا أنها تؤلف اللبنة الأولى في البناء الإيتيقي-الأخلاقي. وعلاوة على هذا، فالعمل التصويري الذي يواصله الخيال في نطاق المخيلة لا يعدم الإسهام في إعادة تصوير عالم القارئ؛ وعلى الرغم من أنها تقود إلى مملكة الممكنات، فتجارب الفكر للدرامي

أو للروائي يمكنها أن تصير نماذج للفعل عن طريق القراءة وأنماط التلقي الأخرى للنص. وهكذا، فالسردية والأخلاقية متشابكتان، في الكيفيتين اللتين اعتبرناهما الآن، أكثر مما يبدو لنا في الوهلة الأولى.

بقيت خطوة حاسمة في اتجاه الإيتيقا والأخلاق تمت بمناسبة تحليلاتنا حول الوعد بوصفه نموذجا للتحكم في الذات. ولم نُخف أن من العسير التمييز بين الوعد بوصفه أداء لنمط مخصوص يمكن وضعه في نظرية أفعال الخطاب والإلزام الأخلاقي لتمسك المرء بوعوده.

لا يبدو دقيقا القول بأن معنى الوعد، من حيث هو يوثِّقُ قائله، يستلزم من حيث هو كذلك الإلزام بالوفاء به دقيقا. فالوعد يبقى كذلك ولو لم يتم الوفاء به. إن إمكانية أن يخون المرء كلامه الخاص يستلزم فعلا إضافيا يعبر عن ذاته في لزوم الوفاء بكلمته. وإذن فمن الواجب إدخال الأمر الذي يقترن باحترام الذات، واحترام الآخر الذي يتكل عليَّ، وأخيرا احترام مؤسسة اللغة ذاتها التي تستند أساسا على الافتراض المسبق القائل بأن الكل «يعني ما يقول»[1]. إنه أخيرا فعل التمسك بالكلمة التي تشكل الإجراء الفعلي للانتقال بين المنحدر «الميتافيزيقي» والمنحدر «الأخلاقي» للتحكم في الذات.

3 - تبقى العلاقة بين الأشكال ما قبل الأخلاقية للمسؤولية والمسؤولية الأخلاقية بالمعنى القوي. يمكننا القول بأنه في هذه النقطة يتغلب الاتصال بين الميتافيزيقا والأخلاق على الانفصال. لقد مضينا، فيما سبق، إلى أبعد مدى في اتجاه محايدة الأخلاق خلال وصف الطوية

(1) وردت هذه العبارة في الأصل باللغة الإنجليزية «means what he (or she) says».

الباطنة بميدان forum تداول الذات مع نفسها. إن فحص الضمير، وهو الإرث السقراطي والتوراتي، يجد عتبته الأولى في الاعتراف بالخط الفاصل بين الأشياء المتعلقة بنا والأشياء التي لا تتعلق بنا. إننا نتحمل الأولى فقط (ولربما هو ما يفصح عنه اللفظ الإنجليزي liability بأفضل مما يؤديه اللفظ الفرنسي). يقول قانون العقوبات الفرنسي الجديد إن الاستجواب لا يعني الإدانة. فعلى هذا الأساس المحايد نسبيا ينفصل الضمير «الخَيِّر» و«الشرير»، ويغدو من الصعب تمييز النداء عن الضمير، كما حاول هيدغر أن يقوم به في الفصل المعنون بـ Gewissen من **الزمان والوجود**. إن الضمير الأخلاقي لا يمكنه أن يمكث طويلا «بمعزل عن الخير والشر».

أما «الموضع» الذي يجري فيه الوصل بين الاستجواب والإدانة أو انتفاء وجه التهمة، فليس هو الحكم الأخلاقي المعتبر من زاوية المطالبة بالشمولية، ولكنه الحكم الأخلاقي الموقفي. ففي مستوى الحكمة العملية، حين تستثمر الرغبة في الحياة «الطيبة» ذاتها في مأسوية الفعل، وفيما يتجاوز الوصايا والحِكم العامة للأخلاق، تمتزج الطوية الباطنة بالمسؤولية الأخلاقية الحقة. وفي هذا المستوى بالذات أيضا تتحرك العدالة بوصفها إنصافا. إن طاعة قاعدة العدالة تتطلب، على المستوى الأخلاقي، أن يجري استقصاء الحالات المشابهة بكيفية مشابهة، وبأن يتلقى كل واحد واحد حقه من الأقساط غير المتساوية. فبالنظر إلى المواقف المشخصة وإلى ما ندعوه، بدراية، «حالة الضمير»، يقول الإنصاف ما العادلُ هنا والآن: «والسبب في ذلك، يقول أرسطو، هو أن القانون شيء عام، وأنه توجد حالات نوعية لا يمكن أن نصوغ، بالنسبة إليها، منطوقا عاما ينطبق عليها بكل دقة... هذه هي طبيعة المنصف: أن

يكون مصححا للقانون، فيما أخطأه القانون بسبب عموميته»[1].

إن الاقتناع الداخلي والإنصاف الفعلي بإزاء الغير يشكلان «المواضع» لوصل فعلي بين البعد الوصفي للطوية الباطنة وبُعد ما قبل الوصف للمسؤولية الأخلاقية.

وفي نهاية هذا البحث المستمد دفعته على صعيد أرفع مستويات التأمل المطبق على «أكبر الأجناس» وعلى الاستعمالات المتعددة للفظ الوجود، والذي اجتاز المستويات المتعددة لفينومينولوجية مطبقة على بنى الذات، أمكن التعرف على وسائط ثلاثة بين الميتافيزيقا والأخلاق، وهي التقدير الموجه إلى الإنسان القادر، والوعد الموفى به فعليا، والاقتناع الداخلي الذي لا ينفك عن جهته الغيرية، وأعني به الإنصاف.

* * *

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque,* V, 14, 1137 b13-27, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959.

فهرس الكتاب